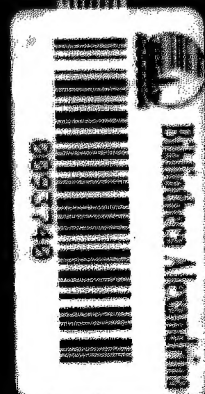


نظرات جديدة في تاريخ الأدب

الدكتور
أحمد لواساني
رئيس قسم الآداب الشرقية
في جامعة اللبنانية

منشورات
مكتبة الملائكة



نظرات جديدة
في تاريخ الأدب

نظراتٌ جديدةٌ في فنّ الخِلاعةِ

الدُّكْتُورُ
أَحْمَدُ لُؤْسَانِي
رئيسُ مَنبَرِ الآدابِ الشرقيّةِ
في الجامعةِ اللبنانيّةِ

الطبعةُ الثانيةُ

منشورات

للثقافة الملتزمة
بيروت - ص ٥٠٠ هـ - ٤٣٢ - ت ٨٨٢٥٦٦

الرقم المتسلسل : ٤ .

جميع حقوق الطبع والنشر والترجمة والاقتباس والتصوير من هاذة النسخة محفوظة

رقم التسجيل / شماره ثبت ٨٨ / ١٢٦١ .

١٣٩١ هـ - ١٩٧١ م

١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م

● الطبعة الاولى

● الطبعة الثانية

إِلَى أَوَّلِ مَنْ أَقْرَأَنِي فِي كَفَنِهِ «إِقْرَأ»
إِلَى مَنْ غَذَانِي حُبَّ الْعِلْمِ وَنَشَأَنِي عَلَيْهِ
إِلَى مَنْ كَانَ يُجْلِسُنِي فِي أَمَاسِي الصَّيْفِ بِجَوَارِهِ عَلَى الْأَرْضِ
يُلَقِّنُنِي عِلْمًا مِنْ عِلْمِ الْكَلَامِ
إِلَى مَنْ جَعَلَنِي فِي حِدَائِي رَفِيقَهُ فِي تَنَقُّلَاتِهِ ، يَخْتَصِرُ عَلَيَّ الطَّرِيقَ
بِالْأَجَابِي اللَّغَوِيَّةِ وَ«يَحْمِلُنِي» بِالطَّرَائِفِ الْفِقْهِيَّةِ وَالتَّحْوِيَّةِ
إِلَى صَاحِبِ الْفَضْلِ فِي تَنْشِئَتِي وَمُتَجَهِّي وَكَرَامَتِي ، وَأَفْضَالِ
غَيْرِهَا كَثَارَ
إِلَى وَالِدِي الْحَبِيبِ ، الْعَلَّامَةِ

السَّيِّدِ حَسَنُ الْوَاكِيلِ

أَقْدَمُ هَذَا الطَّلَعِ ، عَلَى ضَعْفِ جَنَاهِ .

أحمد

تعديلات إملائية مطبقة في هذا الكتاب

- كل أَلِف تُلَفَّظ في القراءة تثبت في الكتابة : لاكن هاذا ...
- كل أَلِف لا تُلَفَّظ في القراءة تهمل في الكتابة : ذهبو ليكتبو
- الغاء الألف المقصورة واستبدالها بألف ممدودة: رما عيسا
- الا في ٤ كلمات : حتى ، متى ، إلى ، على .

للمراجعات :

- المؤلف : بيروت - الجامعة اللبنانية - كلية الاداب ، العلوم الاساسية
- الفرع الأول - هاتفيا ٣٠٠٨٨٤
- منشورات لواسان : بيروت - ص ب ٤٣٢٠ - هاتفيا ٨١٢٥٦٦

.. وَكَلِمَةٌ فِي الطَّبْعَةِ الثَّانِيَةِ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

أعترف ان هذا الكتاب لم يُؤلَّ ما يستحق من تقدير ،
واعترف انني ، انا نفسي ، كنتُ ذا سهم في الغبن الذي لحقه . قد
يستغرب هذا القول بعضُ الذين تتبَّعو الكتاب آونةَ صدوره ،
لانه تحدثتُ عنه معظم الصحف في لبنان والعالم العربي ، وكتب
عنه وفيه أدباءُ مرموقون ، وعُقدت له وحوله ندواتان تلفزيونيتان
مشبعتان ، ونوقش وحضر فيه ، وتناوله عدد من الاذاعات
العربية والاجنبية في برامجها الثقافية .. ومع ذلك اقول انه لم
يَنل ما يستحق من تقدير .

أخاف ان يُحمَل قولي على العُجب والادعاء ، لذا أبادر الى
القول انني أقصد ان الجانب الأهم في الكتاب ، وهو الآراء
والاحكام الجديدة التي تضمنتها ، تجاوزها معظمُ الذين تناولوا
الكتاب ، ليتوقفوا عند التعديلات الاملائية الجديدة المطبقة فيه
فقط ، وكانت مناقشاتهم وابحاثهم وتأييداتهم ومعارضاتهم - في
معظمها - تدور في فلك تلك التعديلات الاملائية وحدها ، ولذا

قال أحد الادباء الكبار : ان الجانب الاملائي فيه نال من الاهتمام
ما حجب الجانب الادبي ، وصرف دارسيه وناقديه عن الجانب
الفكري .

وانا لا انكر أن التعديلات الاملائية ، مطبقة عملياً في
الكتاب يصدُر بها ، أمر كان - وما يزال - جديراً بالاستحواذ
على اهتمام مَنْ يشهد ذالك اول مرة ، ولاكن الموضوع الادبي ،
بجوانبه الفكرية والتاريخية والحضارية والدراسية والتحقيقية ،
كان اهلاً لتوقف اكثر ، ونقد اكثر ، ومناقشة اكثر ، مما حدث .

. . .

أحسُّ بهاذا الآن بصورة جدية وعميقة ، بعد أن قرأت
الكتاب مجدداً بعين القارىء الحيادي ، وبعين الدارس الناقد ،
قبل ان أدفعه ثانية الى الطبع ، استجابة لرغبة الأنسباء الاعزاء
في « منشورات لواسان » ، فشعرت ان الدراسات الثلاث التي
احتواها الكتاب ، والتي تضمنت - كل منها - جديداً وتعديلاً
في المفاهيم ، كان يجب ان اعيد طبعها حالما نقد الكتاب منذ
اكثر من اربع عشرة سنة ، وان « أعرضها للشمس » اكثر ،
اعني ان أعرضها اكثر لانظار الادباء والدارسين والنقاد
والطلاب الجامعيين وعامة القراء ... وهو ما تهاونتُ في فعله ،
وهو ما جعلني اقول - فوق - اني « كنتُ ذا سهم في ما لحقه
من غبن » .

. . .

وبعد ..

أمن الواجب ان 'تكتب - واحياناً : 'تصطنع - مقدمة
لكتاب يعاد طبعه ؟ لا ! ولا كني وانا اعيد بصورة خاصة قراءة
بحث 'الشعبوية' الذي تناولت فيه ظاهرة تحطيم المجتمعات
والدول من داخل (بإثارة عناصر الاختلاف المذهبي أو القومي
أو الطبقي أو العنصري .. فيها) ، والذي انتهت فيه الى ان
اصابع الاتهام في افتعال تلك الظاهرة تتجه نحو النّفس التلمودي
اليهودي التاريخي (الذي يُطلق عليه اليوم اسم : الصهيونية) ،
تجسّمت أمامي مأساة البلد الصغير المظلوم الذي صدر فيه هاذا
الكتاب 'وأفكاره وأحكامه' أعني لبنان المذبذبي الذي يعاني من
ظلم الاغراب والابناء منذ اكثر من إحدى عشرة سنة ، مأساته
التي رأيت فيها شعوبية جديدة لا تختلف في شيء عن شعوبية
القرون الاسلامية الاولى .

فلئن كان المجتمع الاسلامي الأول ذا طابع ديني شكّل
التضاد القومي 'شعوبيته' ، أي 'سوسه' الذي نخر شجرته ، فان
المجتمع الحديث - على الضد - ذو طابع مدني اتحادي يشكّل
الصراع الطائفي المذهبي أو اللون الاقليمي شعوبيته والسوس
الذي ينخر شجرة كيانه ووجوده ، ولئن كانت الدوافع
والمسببات في الشعوبية الأولى خفية جهلها الناس المتلاعب بهم
يومذاك ، فان الناس اليوم كلهم يصرحون علناً بمسببات الشعوبية
الحديثة المعاصرة ، ويتهمون الصهيونية وتلمودية اسرائيل صراحة

بافتعال خلافهم ، ومأساتهم العظما أنهم - رغم معرفتهم ذالا وإعلانهم له - يندفعون في اللعبة التي ترمي الى تخطيطهم ويستجيبون لنداءاتها وعوامل التدمير فيها .

هل هاذا كلام سياسي بعيد عن موضوع الكتاب الادبي والتالي هل هو إنزال للدراسة من رصانة البحث العلمي المجرى الانفعال بالتأثيرات الآنية الخارجية و - قل - الى مستوا المقاطعة الطرفية ؟؟

لهذا التساؤل جوابان :

الأول: أن تناول وضع سياسي او اجتماعي في دراسة ادبية لا يهبط قط بالدراسة من رصانة الى رخص ، وبخاصة اذا كان لذلك الوضع السياسي او الاجتماعي انعكاسات تعبيرية تخفف قصيدة او مقالة او كتاباً أو لوحة أو فيلماً او سمفونية . فالادب الذي هو تعبير الاديب عن احساسه وافكاره ، انما هو انعكاس لانفعالات الاديب بمحيطه وظروفه ، بكل وجوهها ومناحيها والسياسة هي أحد موم المجتمع التي ينفع بها الاديب ، بل قد تكون احياناً الابرز في مومه .

إن الآداب التي ندرسها او ندرسها ، انما هي في معظم انعكاس لسياسة ، فهي اذا سياسة : المفاخر والاهاجي والملاحم والردود بين شعراء المسلمين وشعراء المشركين في عهد الرسول (ص) وقبل الفتح ، انما هي تصوير لصراع سياسي ، خطب الامام علي (ع) وخطب الحجاج وزيد وامثالهم ، عمل سياسي ، نقائص

الشعراء، القبلية وغير القبلية، في العهد الاموي كلها سياسة، العهد الذي كتبه ابن المقفع على الخليفة المنصور، ورسائله في الصحابة وتعاليمه المبطنة في مقدمة كلية ودمنة وفي آدابه، كلها سياسة، اشعار مهبّار، ودعبل، والسيد الحميري، وأبي تمام، والمتنبي، وأبي فراس، ونعيمة، والجواهري، ومحمود درويش.. وباقي الذين عبروا ونظموا وكتبوا، في أمثال السقيفة، وكريلاء، والبرامكة، والأفشين، وعمورية، وملطية، ومنبج، وسقوط بغداد، والبوسفور، وفلسطين، والسويس... كلها سياسة، شعر الجدل المعتقدي بين اموية وهاشمية، وبين علوية وعباسية، وشعر الدفاع عن زيدية وشيعة وسنة واجماعيلية وقرامطة، وكذا الكثير الكثير - اذا لم اقل الاكثر - من الكتابات الفكرية من تاريخية ومعتقدية وفلسفية، تنبع من سياسة وتنتهي الى سياسة، وهاذه الكتابات وتلك الاشعار وهاتيك الافكار... هاذة وتلك «السياسات» كلها، ندرسها ادباً، وندرسها ادباً، وننقدّها ادباً، ونحلّلها الصدارة من كتبنا وجامعاتنا ونوادينا ومجامعنا ومناقشاتنا ودراساتنا، ادباً ومادة حياة وتعبير مؤثر وفعال !!

إذاً ليس في تناول مثل الحرب اللبنانية حرج او إنزال من قيمة الدراسة الادبية التحليلية، ولا كفي أعطف الى القول انني بادرت الى تناول هذا الموضوع في مقدمة الطبعة الثانية للكتاب، لا بسبب انه 'يعدّ' - إذا - مادة ادبية رصينة، بل بسبب الجواب

الثاني - التالي - على التساؤل المتقدم .

اما الجواب الثاني فهو ان الحرب الاهلية اللبنانية جاءت نموذجاً آخر صارخاً بل مصداقاً عملياً لما ذكرناه في بحث الشعوبية من لجوء الاسلوب التلمودي اليهودي الى اثاره نمرات الخلاف والتباين بين فئات المجتمع الواحد، لضربها بعضها ببعض، وتحطيم ذلك المجتمع من داخل. إنني في بحثي الذي كتبت عن الشعوبية قبل هذه الحرب بسنوات ، كأني كنت أتنبأ ، لكأني كنت أقرأ الغيب ، وما كنت أدري - وأأسفي وشديد حزني - ان المثال الضخم التالي ، للاسلوب التدميري الحقي المتهم به اليهود، سيكون بعد سنوات قلائل جداً من صدور الكتاب (سنوات لا تتجاوز عدد اصابع اليد الواحدة) ، في الارض نفسها التي كتبت فيها البحث ، اجل ! حوالي ، عندي ، في " علي " وعلى بيتي واولادي وجيراني ومضيفي واصدقائي واحبابي والمجتمع الطيب الذي عايشته واحببت ، وما أدري - بعد - ألمأساة المفجعة هذه قريب نهاية وحسن نهاية ؟ ام ... لا سمح الله !!

. . .

والسؤال مرة اخرا : امن الواجب ان تكتب مقدمة ثانية
لكتاب يعاد طبعه ؟

لا ، ولا كنني في هذا الكتاب بالذات ، وبعد ان قامت المقارنة امام عيني على اثر قراءته قراءة ثانية ، رأيتني مضطراً ، إكلاً للبحث على الاقل ، إلى أن ألفت القارئ الى هذه الحقيقة ،

وان اطلب في قراءته على الاخص لبحث الشعوبية المشار اليه ،
ان يضيف الى النماذج التي صوّرت التفكير اليهودي في الدخول
في الدول والمجتمعات المخالفة او المتعارضة مع مصالحهم ، وفي
العمل على اثارة نزعات الخلاف بينهم ، توصلاً الى صراع داخلي
يحطمهم ، من نموذج استير اليهودية ، الى السبّيين المظنونين في
حرب صفين ، الى وصية حاخام الآستانة الموجهة الى يهود
فرنسا واوروبا ، الى الامبراطورية العثمانية وبعث حركة التتريك
فيها . . ان يضيف الى هاذو وامثالها ، الحرب الاهلية اللبنانية
المؤلة ، نموذجاً آخر لا يقل عن تلك النماذج - إن لم يزد - سوءاً
وضراوة .

. . .

ليس حتماً ان تنجح اللعبة دائماً. لقد نجحت أحياناً وأحياناً
لم ا. أملي ، رغم الكبير الكثير الذي توصلت اليه من دمار ،
ان تخيب هنا مرة أخرى ، وان يخرج الوطن الجريح الجميل ، من
ليه العاصف الطويل ، متمسكاً قوياً - ثانية - وناصعاً ، بل ان
تكون اللعبة هاذو المرة سبباً لعبرة ، ووسيلة لبعثه أفضل وأجل
وأكمل .

الجامعة اللبنانية
ربيع ١٤٠٨
أذار - مارس ١٩٨٨
أ.ل.

تأملات وكلمات*

إذا أنت جثت هاذا الوجودَ وغادرتَه ، دون أن تفعلَ غيرَ أن تأكل
وتلِدَ وتروح ، فما أنتَ إلا جسدٌ ، إلا حِجرٌ ، حبةُ رملٍ ، خشبةٌ للنار !!
بل لعل الحِجرَ أن يَسندَ بناءً ، وحبةُ الرملِ أن تسهمَ في تقويةِ جدارٍ ،
والخشبةُ أن تدفئَ مقروراً ، أو أن تقومَ شيئاً من مُتكأٍ لمريضٍ ... أما أنتَ ،
فلست - عندئذٍ - سوا فمٍ مفعورٍ ، سوا حاجةٍ تتطلبُ ، سوا عِبءٍ على
الوجودِ والموجودين .

ملايينُ وملايينُ ، عبرَ قرونٍ وأجيالٍ وآمادٍ ، تولدَ وتنمو وتَسعا وتشيخ
وتموت .. ما الفرقُ بينها وبين نملةٍ ، عملها دائمٌ رتيبٌ ، تظن نفسها في
سعيٍ لغايةٍ متطورةٍ ، وهي إنما تدفعها غريزةُ صماءٌ ، لعملٍ لم يتغيرَ عبرَ ملايينٍ
ماضيةٍ من السنين ، ولن يتغيرَ أبداً ملايينٍ قادمةٍ من السنين ؟!

ملايينُ وملايينُ ، عبرَ القرونِ والأجيالِ والآمادِ ، تأتي وتذهبُ ، فتُنسا إذاً
ما تذهبُ ، كأنها ما أتت ولا ذهبت .. فيمَ ؟! .. هاذه العملية المتكررة المعادة ،

*- مقدمة الطبعة الأولى هذه

ألا غاية لها أو سبب أو معنا ؟!!

إذا كانت لهذه الموجودات مُوجد - وهذا ما أو من به - مُوجدٌ يعلن من خلال الذرة الدقيقة الواهية التي ضمت سرّ الوجود وجبروت القُوى، ومن خلال الأفلاك العظيمة التي يكشف العلم كل يوم جديداً ومزیداً من عظمتها ومدّياتها وجمال نظامها ، بل يعلن من خلال النفس الإنسانية التي هي أعمقُ غوراً من الذرة وأبعد رحابة من الأفلاك وما بعد الأفلاك ، يعلن أنه عقلٌ وأنه قدرة ، إذا كان لهذه الموجودات مثلٌ هذا الموجد ، فهو لا بدّ بإيجادها هادف، والتالي لا يمكن لذلك العقل الكل ، أن ينشئ جميع هذه المخلوقات عن عبث !!

ما هي الغاية من هذا الخلق كله ؟

ان هذه الملايين البائسة من أمثال النمل ، عاصرها وجاورها وعایشها دائماً قلائل ، أفراد ، فكروا وابتكروا واخترعوا وتقننوا وأبدعوا ما به كانوا في درب الحقيقة وخدمة الإنسان وتطوير البشرية .. شيئاً ، شيئاً ذا قيمة ، شيئاً يختلف عن الحجر والرمل والخشب والحشرة ، شيئاً ذا دور في تعديل المقاييس ، وتطوير آلة العيش ، وترفيه الإنسان ، وإعلاء الفكر ، وترقيق الأحاسيس ، واعطاء الحياة لوناً آخر ، أجمل وأرفع وأكثر فائدة .

هذه القلة المنتجة ، لا يمكنها أن تعيش وتنتج وتلعب دورها لولا وجود تلك الملايين . تلك الملايين تهيم بعملية التناسل لظهور هذه القلة ، تخلق حولها البيئة والوسائل والظروف للنمو والغذاء والتفكير والعمل المساعد على الانتاج ، بل ان وجود تلك الملايين هو سبب لعطاء هذه القلة وإبداعها ، إذ أن هذه إنما تنتج من أجل هذا المجموع ، من أجل الإنسان ككل ، ولولا الملايين حولها ، ولولا حاجة الملايين ، لما فكرت القلة وما أبدعت ، لما أحسست ولا بكنت ولا طربت ولا شجعت ولا غنّت ، ما كتبت ولا رسمت ولا لحت .. ولما حدث - بعد - هذا التطور نحو أبداع وأحلا ، في طريق الكمال .

نُرا ، هل هذه هي الغاية إذاً من خلق تلك الملايين العابرة ؟!

أتراها تكون إذا ، تلك الملايين ، كالأحجار الخامدة الباهتة التي قامت من مجموعها اسطوانة عالية عالية ، لتحمل في الذروة من رأسها مناراً يشامخ السماء ، ويوزع النور والضياء ، ويبث الجمال في كل ناحٍ من الأنحاء ؟!

فكما سُخِّرَ اللَّيْبَسُ لأعلاء المنار ، وكما غدا الجُحْدُ المنطفئ ذا دور في بث النور ، كذا كان خَلْقُ تلك الملايين لغير ما عبت ، كان لإعلاء المنائر ، لخدمة القلة من سدنة الحق والفكر والجمال والإنسان ؟!

إذا كان هذا التقدير صائباً أو ممكناً ، فإنني أطلب أن أكون مناراً لا حجراً ، نوراً لا اسطوانة تحمل النور ، إنساناً لا حبة رمل أو خشبة أتون !!
أثانية ؟!

فلتكن !! ألا إذا كانت هذه أثانية ، فأكرم بها أثانية تدفعني لأن أعمل ، لأن ابتكر ، لأن انتج ، لأن أعطي الإنسان !!
أم هو غرور ؟!

إني لأرضاه !! ألا بورك الغرور الذي يجعلني أحس بانسانيتي ، هذا الذي يجعل لوجودي تبريراً ومعناً وقيمة .

الانتاج تحقيق لمعنا الإنسانية ، فالإنسان هو الوحيد بين الموجودات الذي يُعدّل حياته ، يطور مداركه ، يبدل مفاهيمه ، ويرفع مستواه .. ويجب أن يلتال الانتاج ، ليتتالا التطور .

هذا الانتاج الذي تتحقق فيه إنسانية الإنسان ، هو على نوعين :

انتاج قد يستطيعه كل الناس أو معظم الناس ، وانتاج لا يستطيعه أو لا يُنتج إلا تلك القلة التي قلناها منائر أو نور منائر ..

الانتاج الأول هو الخير الذي يأتيه أي فرد لخدمة أي فرد ، أو لخدمة مجموع ، هو العمل في شق طريق ، في تنظيف شارع ، في شفاء مريض ، في معالجة حيوان ،

في مواسة مكلام ، في إضحاك طفل ، في برّ أم .

في القرآن الكريم : « وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون » !!

وقد قدرنا قبل سطور غايةً لخلق الموجودات ، وأن موجدنا لم يخلقها عن عبث .. إذا فالله خلقها لتعبده !؟

ما مفهوم العبادة التي من أجلها خلق الله جنسه وإنسه !؟

أهي فقط صلاة وتراثلل ومناسك ليس المعبود بحاجة إليها !؟

إن تكن هي هاهه ، فما أرخص الغاية من خلق كل هاهه الخلائق !!

أم أن في شفاء المريض ومعالجة الحيوان وتنظيف الشارع وإضحاك الطفل عبادة لله وقرباً إليه !؟ أ يكون في ذلك الخير الذي فيه سمو الإنسان الى فوقية أعلا ، وفي ذلك الارتفاع البشري في مدارج كمال يسعا إليه أو يجب أن يسعا إليه ، معنا العبادة ، وروح العبادة ، وروعة العبادة التي خلق الله الجن والإنس من أجلها !!

يجب أن يكون .

أما الانتاج الآخر ، الانتاج الذي لا يُتاح إلا للنائر القلة ، فهو الابتكار الذي يعطي البشرية جديداً ، الابداع الذي ينتقل بالانسان درجة أو أكثر في ارتفاعه نحو مثاله الافلاطوني الاكمل ، العطاء البیدع الذي يتقدم به خطوة في طريق شوقه الى الكمال ، وشوقه لاشباع حسه بأنه فوق الحيوان الأعجم ، بل فوق الملاك المجرّد من نزعات المادة المقيّدة المرهقة !!

أول من طبخ تراباً حتى غدا خزفاً ، أول من حاول صقل الزجاج ليصير شفافاً ، منشىء العربية ، صانع الإطار ، صانع الحربة أداة صيد ، صانع الدرع ثوب وقاية ، مقيم العقد اساساً لبنيان ، حافر البشر ، مبتكر الابرة ، ساجح الخشب ، مزقق الصفائح ، مبتدع الايجدية ، أول جراح في الطب ، مطور مبضع

الجراح ، مركّب الدهان ، عاجن الكبريت ، منشئ السكة الحديد ، مخترع المولد الكهربائي ، مبتكر التلفون ، مبتدع السيارة ، مبتدع تهوية السيارة ، مبتدع مشاح زجاج السيارة ، العامل على استيلاد نبات البحار طعاماً لبني البشر ، الصانع سماًداً يضاعف إنتاج الزرع ، مدام كوري ، پاستور .. اول من سيوجد علاجاً للسرطان ... كل من هؤلاء وأضرأهم ، له من شرف الخدمة الانسانية ما يكاد يكون للرسل الربانيين من كرامة العطاء ، بل لعل هؤلاء - كرسل الله - أحب خلق الله الى الله ، أليس انهم كانوا انفعهم لعياله ؟!

من هؤلاء الرادة أريد ان اكون .. من هؤلاء الرسل اريد ان يكون اولادي .. والى ان اكون من هاذه الطبقة المتميزة يجب ان أرنو !! لانني لا أريد أن أكون جعداً ، أن أكون حجراً ، لا أريد لهم أن يكونو حبة رمل ، وأن نكون خشبة أتون !!

فإذا لم أسطيع ، إذا لم يُتَح لي شرف مثل هاذا العطاء ، فلا أقل من أن أكون « عابداً » صالحاً خالق الجن والانس ، لا اقل من ان احب الناس حولي ، ان اخدم البشرية ، ان أسهم في التخفيف عن يحتاج إلى التخفيف ، ان أعين من يحتاج إلى العون ، حتى لو جهل الناس لي هاذا النبل ، وحرمت رضا الثناء والتقدير .

أقول لو جهل الناس ، لان المعروفين بالعطاء في تاريخ الانسان ليسو جميع الذين أعطو ، بل ان كثيراً من الجنود المجهولين في تحقيق الخدمات الانسانية ، قد يكونون أصحاب فضل أكثر من قبيض لهم أن تظهر هاذه الخدمات على أيديهم ، ألائك الذين شهرو وقدرو بين الناس على أنهم هم وحدهم ذوو الايدي فيها وأصحاب الفضل .

كل الذين يسقطون دون تحقيق علاج للسرطان ، لهم فضل يساوي أو يقل او - أحياناً - يزيد عن فضل المحظوظ الذي سيروض هاذا العدو الرهيب !.. كل الذين أسهمو في استيلاد طعام صناعي من نبات البر أو حشائش البحر أو تفاعلات

الكيمياء ، لهم فضل ، بل كبير فضل ، سواء عُرفو بين الناس بهاذه اليد أو لم يُعرفوا .. كل الذين حاولو او يحاولون عملاً وفي نيتهم الخدمة والخير ، لهم فضل ، وُفقو او لم يوفقو ، بل إنهم ذوو فضل هم فيه والذين وصاو بعد محاولتهم تلك سواء ! وطالما كان في المحاولات السابقة جوانبُ مساعدة في التوفيقات اللاحقة ، او تجارب وفرت على من تَلَوْ جهوداً وأمدت بعلومات !!

ليس النجاح شرطاً للانتاج .. إذا نجحتُ وشُهِرتُ وقُدِّرتُ ، فرحا !! مَنْ منا لا يعشق التقدير ويهوا الثناء ؟! ولاكن اذا لم أنجح ، فليس معنا هذا أن أتوقف . المحاولة في حد ذاتها عمل مجيد . المهم أن أنتج ، أن أعطي ، أن أحاول ، أن أجتهد ، أن أرسم ، أن ألحن ، أن أقول ، أن أكتب .. أن أفعل أي شيء في محاولة خدمة الانسان ، أو خدمة فكره ، أو علمه ، أو حسه ، أو فنه !!

* *

هاذه ، قارئ ، محاولة متواضعة على طريق مثل هذا العطاء .

وهي ، على تواضعٍ ايضاً ، أُعِدُّها إنتاجي الاول الذي يستحوذ مني على بعضِ رضا .

انتاجي الاول هاذا ، إذ أتقدم به اليوم وقد نُبِّئتُ على الخامسة والثلاثين من عمري ، أأنا مبكر به ، ام انا متأخر ؟

كثيرون يبدأون في مطلع العقد الثالث ، وآخرون يبدأون قبل ذلك ، ولاكن آخرين غيرهم ايضاً يبدأون بعد الاربعين ، فهل انا متأخر او مبكر ؟

انا لا ارا انني تأخرت ! بل لعلي ان اكون مبكراً ايضاً ! انا من انصار التريث والتأمل . انني اتوخا الجودة ! اذا تطلبتُ مني او من سواي الانتاج ، فعلى ان يكون انتاجاً ذا قيمة وذا جدوا ، والانتاجُ القيمُ مع ارتباطه بالموهبة ، منوطٌ بعمر ، وبثقافة ، وبتجارب .

لست انتقد الذين يبكرون . لكل اجتهاده ونهجه ، فالتبكير وما يستتبع

من إكثار ، يهيئ للمنتج مهمَنٌ كان ، شهرة تتيح له مجالات وظروفاً ما كانت لتتاح له لولاها . اعترف بهاذا . إلا ان هاذة الشهرة من جهة ثانية ، تتوفر لكل مكثّر، اي لكل مَنْ صدمَ اسمه العيون باستمرار، وتكرّر ذكره على الألسن، وترددت مشاهدُهُ بين الناس ، سواء كان مُجيداً او لم يكن ، وهي شهرة تموت غالباً بموت صاحبها، وانا لا اريد هاذة الشهرة الآنية الطبّلية . انا لا ارضا حقى شهرة تترك لي :

... في الدنيا دويّاً كأنما تداولُ سمعَ المرءِ أغلّله العشرُ

اذا لم تكن بسبب عمل انساني صحيح القيمة ، او بسبب انتاج رصين قيم جدير بالاحترام ، بل بالخلود .

إذا اردت الشهرة فأكثر الانتاج ، وإذا اردت الخلود فأحسن الانتاج .
وانا - لو تاح لي - أفضل الأخير .

لا نكران ان للموهبة دورها ، فالبعض يحس في نفسه الطاقة على الانتاج والمطاء والابداع في سن مبكرة ، وكثيرون هم الذين يعطون في الثلاثين او قبلها ما يعطي غيرهم في الاربعين او ما فوق الاربعين، ولهاذا قلت اني لا انتقد المبكرين ، ولاكنني من ناحية اخرا ارا ان من اعطا شيئاً في الثلاثين ، كان سيعطيه افضل في الاربعين ، لأن لما ذكرتُ من عمر وثقافة وتجربة ، دورها في إنضاج المرء وتعميق فكره وتجويد عطاءه .

صحيح ان الانسان في تطور مستمر، وان انتاجه بدوره يتطور تبعاً لعمره وثقافته وتجاربه ، اي ان عطاءه في الاربعين سيتطور كذلك بعد الاربعين ، ولاكن ثمة حداً ادنا من الفكر او الفن يجب ان يكون عليه هاذا الانتاج لتكون له قيمة تُقدر ، وهاذا ما آمل ان اكون استطعتُه بعد هاذة السنوات ، وبعد هاذا التمهّل ، وفي هذا الكتيب ، الباكورة .

* * *

ولقد درج الاكثرون في اخراج بواكيرهم الطباعية الى دنيا الادب والثقافة عامة ، على الاتكاء على بعض ذوي الاسماء والالقباب من العلماء او الادباء المرموقين لكتابة مقدمات لكتبهم ، واذا كان لبعضهم دوافع مقنعة ، فان الاكثر منهم يرمون من ذلك - كما هو واضح - الى استجلاب اهتمام القراء ، او الى اضفاء هالة من التقدير على انتاجهم او على اشخاصهم .

انني اربأ بنفسي عن استجداء مثل هذا المجد المصطنع .

إذا كان للانتاج المقدم قيمة حقيقية تفرض احترامها وتكتسب تقدير القارئ لذاتها ، فيا حبذا !! والا فمن الاكرم ان يعطا الانسان قيمته التي هو في الواقع عليها ، ولا كان احترام كذوب مستجلب من عوامل خارجية عن نطاق النتاج الفني نفسه !

انا اسيع ان يرفق كتاب ما بدراسة ناقدة ، لان الكتاب الصادر يقدم رأياً جديداً او اجتهداً مهماً او نظرية غريبة في موضوع يكون حوله خلاف في الرأي ، فيأتي التعليق المرفق من قلم اختصاصي في الموضوع ، يناقش آراء صاحب الكتاب او اجتهاداته ، فيعلق ، ويوضح ، ويعارض ، او يؤيد ، بالحجة العلمية وبالاسباب المنطقية ، و - التالي - يكون بحثه تحقيقاً آخر مستقلاً ، قد يساوي الكتاب نفسه اثرأ وقيمة ، ولا يهم بعدئذ ان تضعه في بداية الكتاب وتسميه مقدمة ، او ان تجعله في آخره وتسميه ملحقاً او ذيلاً او تعقيباً .

اما هاذو الأسطر الرخيصة التي تؤلف ثلثي صفحة او صفحة ونصفاً او قدراً مشابهاً من اسطر وصفحات ، تحشا بمبارات الجاملة وجل المديح المتكلف ، ثم تجعل في مفتتح كتاب لتمكن المؤلف بعدئذ من ان يخط على الغلاف عبارة من مثل « قدم له ... » ، فاني افضل ان التزم جانب التأدب واحتفظ برأيي فيها . انه لرأي جارح .

انني اؤمن ان صاحب اية دراسة رصينة ، حقيقى لو لم يكن على شهرة عند الناس ، هو اكثر فهماً لموضوعه من اي شخص يراه منه ان يكتب مقدمة لتلك الدراسة (الا ان يكون هذا الشخص بدوره متخصصاً في الموضوع نفسه) لأن من صرف شهوراً او سنوات في التعمق في موضوع معين ، وفي تحري جنباته وتقصي كل ما كُتب فيه وعنه وحوله ، ومتابعة المناقشات والآراء المتباينة والمختلفة بشأنه ، لا بدت متشبعٌ من مادته اكثرَ من آخر ، وقف على الموضوع من خلال ثقافته الادبية الاطلاعية العامة ، وإن يكن هذا الآخر اعلم واعمق وانضج في موضوعات اخرا كثيرة ، جعلت له بين الخاصة والعامة تقديراً ومكانة وشهرة هو بها جدير .

أما البحوث التي اتقدم بها في تضاعيف الصفحات التالية ، فهي ملاحظات او تحليل او درس لقسم من نقاط غامضة - او سمها : علامات استفهام - كانت تعرض لي اثناء تدريسي الادب العربي سنوات في بعض ثانويات بيروت وضواحيها ، او بعدئذ خلال مطالعاتي الخاصة في تاريخ الادبين الفارسي والعربي اثناء تحضيري بحوثي في الجامعة اللبنانية . وها انا اقدم اليوم في هذا الكتاب بعضاً منها ، وفي املي ان اقدم في مرحلة تالية بعضاً آخر ، وصل اجتهادي في قسم منها الى أحكامٍ او ما يشبه الاحكام ، وفي قسم آخر الى تعليقات تتضمن - في نظري - جديداً او تعديلاً او توضيحاً او تفصيلاً لمعلومات سابقة استقرت عليها معارف الادباء والدارسين .

كم اتمنا بعد خروج هاذه الصفحات المتواضعة ، ان اشهد لها نقداً صادقاً عفاً صريحاً ، لا يعرف المحاباة ولا التجني ، نقداً يعطيني حقي كاملاً لأستفيد ، يقول لي : احسنتَ في هذا ، ويقول لي : اخطأتَ - ثم يرشدني ويوجهني ويُصحح ويُقوم لي - في غيره .. وإني له لَشكُور .

ثم ان مما لا بد من تسجيله في هذا التمهيد : ان القارىء - كما لاحظ في ما تقدم من صفحات - سيجد تعديلاً لما هو سائد من قواعد الاملاء العربي . لقد نال موضوع الاملاء مني في السنوات الاخيرة - كما نالت موضوعات شقيقة له كالخط العربي وشكله وإكمال نواقص الحروف المفلوطة في العربية - اهتماماً وجهداً وتأملات ادت بي الى اجتهادٍ بعض التعديل فيها ، تعديل لا لمجرد التعديل ، بل لاقتناعي بأنه افضل ، بل أنه واجب ، لمصلحة ضبط القراءة ، ولمصلحة تبسيط التعليم ، ولمصلحة منطقية الخط وجماله الفني .

وعندي ان الانسان اذا اقتنع بشيء بعد تمحيص وإشباع ، وجب ان ينفذه ويعمل به دونما إبطاء .

لذا ، لم اتردد في محاولتي الأولى للخروج بانتاج لي الى القارىء والمكتبة ، في ان أملي واطبع بالصور الجديدة التي انتها إليها اجتهادي ، والسبب .. انني اقتنعت بها .

إلا انني لم اضمن كتابي هذا كل التعديلات التي ارتأيتها وانتها إليها اجتهادي ، لانني - من جهة اخرا - اقدر ان هذا الخط ليس لي وحدي ، ولست انا الذي اقرر لأمة ولثقافة وللايين أمة تعديلات جذرية في اداة تعبيرهم ، ذلك انني اعتقد ان لهذا ارباباً من مجامع لغوية أو علمية ، ومن جامعات يفترض ان تبادر هي الى التحسين والتطوير ، ووزارات للثقافة والمعارف تلتمز تبني مثل هذه الخدمات ، ثم علماء وفقهاء لغة ومربين ومجتهدين آخرين يجب ان تسمع كلمتهم ، ولاكن بعد أن ينال الموضوع من اهتمامهم شعوراً بأهمية دوره ، وقسطاً وافياً من الدرس والتمعن والتمحيص .

ان ما اكتفيت بإيراده من القواعد الاملائية المعدلة في هذا الكتاب ، هو ما كان بسيطاً مقبولاً ومرتكزاً على قواعد مماثلة معمول بها ، بل ان بعض الذين بحثو هذا الموضوع في مقالات او كتب سابقة اقترحوا بعضها ، لذا قدرت

واقدر ان هاذة التعديلات ليست بالبعيدة عن ذوق السواد الاعظم من المثقفين واقتناعهم ، فأنا فيها - اذاً - غير متنكب طفرة مرهقة فيها عليهم تحميل ، بل لعلهم أو لعل أكثرهم سيشعرون بعد قليل من القراءة ، انني صورت حاجة من حاجاتهم اكتشفوا انهم كانوا يحلوونها ، وانني فعلت في الواقع شيئاً يريدونه هم . أما التعديلات الأخرى التي هي أكبر تطوراً وابعد في التبديل أثراً ، فإنني أنظرها - مع بحوث الخط وأشكاله واللفظ والحروف - الى مرحلة تالية ، او على الأرجح الى كتاب آخر يُكتب فيها خاصة .

ان التعديلات المعتمدة في هذا الكتاب هي حول كتابة « الالف » وتصوير لفظها إملائياً . ان الالف في اللغة العربية تُكتب احياناً ولا تُقرأ (هتفوا) ، وتُلفظ احياناً دون ان تُكتب (هذه) ، كما انها احياناً تُكتب بشكلين (يحيا يحيى) . إن هذا لشيء مستهجن ، بل خطأ ، يجب تصحيحه سريعاً .

لقد اعتمدت منذ اكثر من عشر سنوات ، في كتاباتي الخاصة الى اصدقائي وخاصتي وفي يومياتي ، ان اثبت الالف هاذة أو أسقطها تبعاً للفظها . والذي اعتمدته قبلاً واعتمده الآن هنا وادعو اليه ، يتلخص تحديدأ بما يلي :

١ - ان إملاء كلمة « ذهبوا » مع الألف خطأ ، حتى لو كانت هاذة الالف ترمز الى شيء في أصل الكلمة محذوف - كما يزعم البعض خطأ - والصواب ان تكون « ذهبو » أي دون ألف .

٢ - املاء « هذا » « ذلك » « لكن » وأمثالها خطأ ، وصوابها « هَذَا » « ذَلِكَ » « لَكن » الخ . اني لأعجب ، كيف نهضم ان نكتب « هاتين » « بآلف » ومثيلتها « هذين » بلا ألف !!

٣ - لا موجب للمسك بالآلف المقصورة . لمَ هَذَا الارهاق لأحداثنا الصغار ، ولدارسي اللغة العربية من الاجانب ، وكذا للشعوب الشرقية التي تعتمد الخط

العربي في كتابتها؟! لو كان في هاذة المقصورة فائدة أو أثر لتمسكت بها، ولاكنني لا أراها اليوم أي دور في تمييز معنا أو في الدلالة على شيء خاص . لقد انتهيت في محاولاتي الدراسية اللغوية الى تعليل استقرائي لظهور هاذة الألف المقصورة في الكلمات المنتهية بها ، ولاكنه تعليل يقوم على التقدير ، ويذهب - من خلال أمارات في العربية وسواها - الى ان لفظ الألف المقصورة كان يختلف قديماً عن لفظ الألف الممدودة ، (وهذا مطلب مكانه البحوث اللغوية التي نزمع العودة إليها قابلاً) ، فإذا صح حدسي باختلاف لفظ الألفين في الاصل ، حكمت - مع ذلك - بوجوب توحيد شكلها لتوحد لفظها اليوم ، وإذا كنت مخطئاً ، ولم يكن بينها اختلاف ما في اللفظ أو سواء حق في الزمن القديم ، فما هو الموجب لهذا التمييز الشاذ ؟ التوحيد في هاذة الحالة أو لا .

هناك تخوف من اللبس في معاني بعض الكلمات المتباينة شكلاً عندما يتوحد املاؤها ، الا ان هاذة الكلمات هي من القلة بحيث يجب ان لا تشكل عائقاً في طريق تطوير الخط مثل هاذو التطوير الجذري ، وتسهيله الى هاذو المدا المهم ، وحتى اللبس - لو صح قيامه - يدفعه سياق العبارة ومعنا الكلام . أليس ان عندنا الآن في اللغة كلمات كثيرة تحتمل باملائها الواحد اكثر من معنا ، أليس ان السياق أو معنا الجملة العام هو الذي يجعلنا ندرك دوغماً توقف أو طول تفكير ان كلمة «سائل» مثلاً هي اسم فاعل من «سال يسيل» أو من «سأل يسأل» ؟ وانني عندما اقول «عاد اخي جاره في المستشفى» فالفعل «عاد» ليس معناه «رجع» ، بل «زار» المريض ؟

من اجل هاذو كتبت وما ترددت «أمسى» و «مصطفى» و «أولسى» وامثالها بالالف الممدودة الطبيعية «أمسا» و «مصطفا» و «أولاً» .. الا اربع كلمات هي : «حق» ، «مق» ، «الى» ، «على» أبقيتها (مع اسم الجلالة : الله) على املائها القديم الخاطيء .

لماذا ؟

لكي يبقا القارىء المعاصر المتأخر على صلة بكتب التراث السابقة التي اعتمدت الالف المقصورة في كتابتها ، فالتطور والاصلاح والتحسين يجب ان لا تنسينا واجبنا الحضاري الكبير في التمسك بالكنوز الثرية التي حواها تاريخنا الفكري ، ورغبتي في تدارك خطأ يجب ان لا تعينني لدرجة ان اقع في خطأ آخر ، وإنه لخطأ كبير جداً ان يصل القارىء العربي يوماً الى ان يُمسك كتاباً قديماً ، او حتى مخطوطة ، فلا يُحسن قراءتها ، او يحتاج الى اختصاصي يستعين به - وكأنه مترجم - ليستطيع قراءة متن سابق بلغته ، لذا وَجَبَ إبقاء الالف المقصورة - كنموذج - ولو في بضع كلمات ، لكي لا تكون تلك الالف غريبة على عيني قارىء الاجيال التالية .

اما لمَ كانت هاذة الكلمات البضع هي هاذة الاربعة بالذات ، فلانني رأيتها خفيفة الوزن ، معتدلة العدد ، كثيرة الاستعمال ، سهلة التعلم على الحدث ، فتعلمُ واحدة منها قد يُعَدِّلُ تعلمُ خمسين كلمة غيرها ذات الف مقصورة ، لكثرة تردد تلك وقلة تردد هاذة ، واربعة كلمات ليست بالعدد المرهق لتعلمها للحدث الصغير ، او للغريب المقبل على العربية ، وبخاصة اذا كانت قليلة الحروف متشابهة الصيغة متساوقة الوزن ، وهي - بعدُ - انتقاءٌ باجتهادٍ شخصي ، قابل للتعديل .

وامس - أخيراً - ان القارىء بعد مروره بصفحة واحدة او صفحتين فقط من هاذة الطريقة في كتابة الاملاء ، ستألف عينه سريعاً هاذو التعديل ، بل ستعتاده ولن ترا فيه شيئاً مستهجناً او غريباً ، وهاذا يدل على انه تعديل معتدل ، لا يشترط حتى يبعد عن روح القراءة المهودة ، مع انه يتداركُ تسعين بالمئة من الخطأ الشائع الآن في القراءة العربية باملاء اليوم ، ويخفف تسعين بالمئة من الجهد الذي يجب ان يبذله تلميذنا ليتعلم إملاء لفته .

وبعد ..

إذا كان لي على هاذة التعديلات تعقيب أخير ، فهو اني أتمنا ، بعد عرضي لها وإخراجها عملياً في هاذو الكتاب ، أن أشهد تطبيقها لا في كتاباتي فقط ، بل

في كتابات كل الذين سيسبقونها ويرون أصلحيتها . اذا آمن الكتاب والادباء والمربون والزملاء والصحافيون والطلاب الجامعيون وسوا هؤلاء من عامة المثقفين بصواب هذا العمل وجدواه وأفضليته ، وجب ان يبادرو الى تطبيقه وتعميمه في كتبهم ومقالاتهم ورسائلهم ، بل ان يعتادوا هذه الصور الكتابية حتى تغدو لديهم عفوية تلقائية .

ان ذوي الشخصية الذين يحترمون افكارهم ، لا يرضون ان يؤمنوا بشيء ويعملوا بضده ، أو ان يؤمنوا به ولا يطبقوه .. كما ان ذوي النفوس الكبيرة يترفعون ان يفكرو بمستوى الذين يتنكرون لجديده لانه ليس صادراً منهم أو ممن يرضي نزعة إعجابهم . العالم العالم والحكم الاهل الحكم ، هو الذي ينظر موضوعياً لذات النتائج أياً كان صاحبه ومهما كانت جهته ومصدره .

لا يكفي لتعميم فكرة جديدة دفاع قوي وحجة مقنعة او اسلوب جزل بليغ ، كما انه على صعيد الفكر والادب والفنون ، لا يكفي في الغالب حتى أوامر وقرارات ، بل يجب أولاً ان تكون الفكرة صالحة صائبة ، ثم ان تبث وتعمم ، ان تعاد وتكرر ، أن تصدم العيون باستمرار ، وان تتردد بكثرة ، حتى تشيع وتتداول وتعم .

قديماً ، كانت كلمة « صلاة » مثلاً ، تكتب « صاوة » بالواو مع علامة فوقها للألف المحذوفة ، وكانت « ما أدراك » تكتب « ما ادريك » ، ومثلها كانت كثير من الكلمات التي يختلف إملاؤها عن املاء اليوم ، فهل ذكر لنا التاريخ حكماً - مثلاً - من خليفة ، أو درساً من لغوي ، أو مقالاً من أديب ، جاء فيه الأمر بوجوب تعديل املائها الى الصورة التي نكتبها عليها اليوم حتى تعدلت ؟ من اين اذاً ، وكيف ، ومتى ، بدأ هذا التطور الذي نراه اليوم هو الصحيح ؟

هل إلا لأن أديباً أو كاتباً سابقاً ، استصوب او اجتهد وارتأ أن تكتب على هذه الصورة الجديدة ففعل ، واستحسن ذلك آخرون فخلتو من عقد الحس الاناني او من ضعف تقديس الماضي بكل صورته (ما استحق منها التقديس وما

لم يستحق) ، فطبقوا ما استحسنوا ، وجارواهم سواء في ما طبقوا ، ولحقوا هؤلاء
غيرهم الى ما سبقوا ، حتى شاع التعديل وعم ، بل حتى نحنا الصور السابقة ؟ !

.

واخيراً ، لعله كان من الأنسب لي وانا اقدم كتابي الأول - ليستطيع على
الاقل ان يجد مكاناً له بين الكتب وفي نفوس عامة القراء - أن أتجاسا فيه ما
يكتن بعضاً من تقليب شفة ، وان لا اضمنه ما يتناقض مع اعراف الناس
وموازينهم .. ولا كني فعلت مع ذالك وانا غير نادم ، بل لا يهمني بعد هذا ما
سيترتب على هذه الخطوة من اثر ، لا يهمني راج الكتاب او كسد ..

أليس ان قناعتي الوجدانية بصواب عملي هي الاصل وفيها الكفاية ؟

بلا !

.. ولذا فعلت .



ربيع الاول ١٣٨٧

حزيران - يونيو ١٩٦٧

الجامعة اللبنانية ،

جَوَاف جُہنِ حَسَّانِ بْنِ شَابِثٍ

١

في التاريخ كثير من الصفحات التي تحتاج الى تحقيق ؛ صفحات فيها غموضٌ او تناقض ، او فيها افتعالٌ أحسن احياناً تخريجه فبدا طبيعياً منطقياً ، أو قصّر « الفن » احياناً أخر في تلفيقه ، فلم يخرج بصورة تُبعد عنه الشك .

وفي تلك الصفحات الكثر الغوامض ، كم من حقائق ضاعت ، وكم من وقائع زورت ، وكم من صفات او مواقف بُدلت الى العكس تماماً منها .

لقد حدث في التاريخ ، تاريخ الآداب والتاريخ السياسي عامة في الاسلام ، ان اختلق كثيرٌ من الرواة كثيراً من الروايات ؛ وكان لهاذا الاختلاق دوافعٌ طبعاً ومسببات ؛ اما الدوافع فمنها - او من اهمها على الأصح - العمل على تثبيت قوائم الحكم تحت بعض الذين كانوا دخلاء عليه ، فكانوا يفتشون عن سند معنوي يجعل عملهم مشروعاً ومقبولاً في نظر العامة (وهل سندٌ افضل من تزكية لهم او لبعض آبائهم تنقل عن لسان رسول الله «ص» مثلاً ؟) ، ومنها فتح الطريق امام الساعين الى السلطة او المراكز العليا المعنوية او المادية ، بادعاء مواقف مشرفة لهم ، او كرامة مزعومة لبعض آبائهم ، او بانتحال مثل التزكية

النبوية المتقدمة ؛ كما ان من الدوافع - على العكس مما تقدم احيانا
اخرا - الحط من شأن آخرين يشكّل وجودهم او إجلال الناس لهم او
لآبائهم وانسابهم خطراً على اهداف البعض وغاياتهم السياسية .

ومن مسببات الاختلاق بُعدُ الزمن واختلاط الوقائع في الذاكرة
فنسيان التفاصيل ، كما ان من مسبباتها احياناُ اخرا مبلغاً من المال
يُدفع ، او منصباً يُؤلّا ، او زواجاً يعقد ، او ترضية تفعل فعل
السحر في فتح الأفواه او كتمّها ، فوُضع من الأخبار كثير ، ونُفي
كثير ، ونُقض ونوقض كثير ، وبين هاذو وتلك وتبيك ، ضاعت
حقائق وتدخلت ، وتُجني على التاريخ كثيراً وعلى الحقيقة .

ولو ان الاختلاق في الاحاديث اقتصر على الميدان السياسي لكان
الأمر ، ولاكن حديثاً موضوعاً لغاية سياسية كان احياناً يحير وراءه
حكماً دينياً او اجتهاداً فقهياً ، لان تصرفات الرسول كانت دستوراً
دينيّاً للناس في حياته ومن بعده ، بل ان تصرفات بعض الصحابة
اتُخذت بعدهم قياساً كذلك لقواعد شرعية او فقهية ، لذا تطاولت
جراًة بعض المغرضين حق على مقام الرسول نفسه - استغلالاً لمكانته
واستفادة من اجلال الناس لصحابته - فنسبو اليه اشياء كثيرة لم يقلها ،
وعزو اليه اعمالاً او تصرفات لم يقيم بها ، كما ذكرت عن السنة الصحابة
اقوال لم تصدر عنهم ، وقد كثرت هاذو الاحاديث المزورة حتى كادت
تُرخص الكبار الذين تنسب اليهم ، وحتى نسبت الى الرسول (ص) ما
لا يليق بمقامه ، فظهرت الحاجة الملحة الى غربلة هاذو الأخبار والاحاديث
ووزنها وتمحيصها ، والى تصنيف الرواة بين ثقة وضعيف ومردود . الخ ،
وتولّد من ذلك - للتمييز بين الصحيح والمفتعل - من تلك الاخبار
والاحاديث - علم كامل واسع ، له قواعده واصوله وحدوده ، هو

علم الحديث ، او مصطلع الحديث .

ولم يتوقف هاذا المد الجائر في الاختلاق على شاطئ السياسة او الدين ، بل ان العصبية القبلية الجاهلية التي أُحييت منذ واسط العهد الراشدي وفي صدر العهد الاموي ، والخصومات المذهبية وصنوف الصراع العقائدي التي ظهرت بعد ذلك ، جعلت ذالك المد يصل حتى الى حيوات الناس ، الى سير الاشخاص وتواريخ الاسر ، وولدت اخباراً ملفقة او مجسمة كثيرة تناولت احياناً بالطعن او بالثناء ، حتى افراداً عاديين ، ارضاء لهم أو لسواهم ، لسابق بر منهم بالحدث ، او انتقاماً منهم ، لسابق عداوة سلفت منهم له او لاصدقائه او اسياده ، اعلاء او تشويهها ، ثمناً لاجرٍ دفع مقدماً ، او وعد بدفعه بعد التحديث .

وهاكذا 'مني التاريخ السياسي وتاريخ الادب وتاريخ الفقه وسير الرسول والصحابة والحديث الشريف بالكثير من الاخبار او الاحاديث المغلوطة او المفتعلة المتسللة الى «ذاكرات» بعض المحدثين الانتهازين ، أو ألسن بعض النقلة الابرياء ، او كتب بعض المصنفين الذين نسخو دونما تمعن او درس وتمحيص ، وغدا كثير من صفحات التاريخ بحاجة الى التحقيق والتثبت واعادة النظر .

ليس هاذا الكلام تقديرأ او رأيا شخصياً ، ولاكنه حقائق يقول بها المؤرخون والعلماء ، ويؤكدها الدرس العلمي الحديث ؛ الا ان ما يلفت النظر ان الجميع اذ يتفقون على هاذه المقدمات ويسلمون بها ، يختلفون في تطبيقها على التفاصيل ، اي انهم لا يتفقون على الحديث الذي ينطبق عليه مثل هاذا الشك ، فامتداد التيارات القديمة من عصبية ومذهبية وعاطفية شخصية في النفوس حتى اليوم ، ولو في صورة

مختلفة ، يجعل مقاييس الناس متفاوتة ، بل يجعل استعداداتهم لتقبل الحقائق مختلفة وأحياناً متباينة ومتضادة ، هاذاً اذا لم نقل من جهة اخرا ان الافتعال يصعب اكتشافه في بعض الاحاديث ، وإذا لم نلاحظ أن 'حسن التقدير والحصافة وسعة الثقافه لا يمكنها كلها كشف' حديث طمرته الاهواء مثلاً ، او واقعة مشرفة او مزرية اخفتها الميول الخاصة لغاية في النفس .

ويعرقل سير التحقيق العلمي أحياناً ما للقديم من قدسية وجلال في بعض النفوس ، اذ يصعب على بعض الناس أحياناً ان يصدقو امكانية الشك في معلومات الكتاب الفلاني او اقوال المحدث فلان ، ويستنكرون مجرد التفكير باستبعاد الكرامة الفلانية عن صحابي كبير يحلونه ، أو إمام معظم يقدسونه ، او خليفة للمسلمين وامير للمؤمنين 'عرف في التاريخ بالحماد والمكارم والفضائل ، بل يستبعدون حق ان تكون التهم المنسوبة الى شخص نشأوا على كرهه والنفرة منه ، تهماً كاذبة او على الاقل مبالغاً فيها .

من هنا وجب ان تقوم الدراسات على اسس علمية مجردة ، بعيدة عن التأثير بالعوامل الخارجية او النزعات الشخصية او العاطفية التي غالباً ما تكون امتداداً عفويّاً غير واعٍ لهواً متخمر عبر اجيال مديدة .

٢

في دراسة - مثلاً - الخبر ما ، او في محاولة التثبت من حكم ما ، او في تحقيق حديث ما ، يجب الالتفات الى الراوية او المحدث ، والى النص ، والى الظروف التي تجعل الخبر ممكناً او بعيداً عن التصديق .

اما الراوية فقد يكون ذا مصلحة أو ذا هوا ، واذا لم يكن كذلك فقد يكون غير مثبت ينقل كل ما بلغ مسامعه من قول صحيح او موضوع ، وقد لا يكون هاذا ولا ذاك ، قد يكون منصفاً مثبتاً ، ولا كنه يخطيء في بعض المواقع - وجل من لا يخطيء - وعلى الناقد إذأ ، ان استطاع ، ان يتحرراً المواقع التي كبا فيها ويكتشفها . اصف ان الخبر قد ينقله عديدون على التسلسل ، فالاطمئنان العلمي يقضي بان يكون كل من هاؤلاء ثقة ، ويكفي ان يكون بينهم واحد يشك في امانته او في دقته وثبته ، حتى تصبح الرواية محلاً للشك وجديرة بالتأمل .

واما النص فله بدوره دور في تقويم الخبر او الحكم او الحديث . يجب اولاً ان يُدرس النص لغوياً بمختلف الصور التي ورد فيها (ذلك لان الخبر الواحد قد يرد على عدة صور) ، فقد يكون مستواه الادبي مُشكِكاً بصدوره عن نسب اليه ، وقد لا يكون بالمستوا البلاغي للمرحلة الزمنية او للبيئة الجغرافية التي جعل صادراً منها ، كما قد يكون في اختلاف النصوص ثغرة او ثغرات تضعف بعض الروايات - واحياناً كل الروايات - الناقلة للخبر . كذلك يجب ان يُقارَن النصُ باقوالٍ او كتابات او اشعار او خطب اخرا مماثلة صادرة عن الشخص نفسه الذي يُنسب اليه ، لمعرفة مدا انطباق هاذا النص على الاسلوب التعبيري لذلك الشخص من جهة ، ومدا انسجامه مع افكاره ومع ما هو ثابت من آرائه او اقواله ، من جهة اخرا .

اما الظروف التي قصدنا فهي شيء يكاد لا يمكن حصره ؛ لكل رواية ظروفها واطرافها . قد تتشابه ظروف حديث وحديث ، ولا كنها تظل ظروفًا خاصة لا تشمل كل الاحاديث المغايرة . الا ان

بما تمكن الإشارة اليه مثلاً ان لا تكون الافكار الواردة في خبر ما اهلاً للصدور عن من نسبت اليه ، او الاعمال التي تعزوها الرواية اليه مما لا يصدق نقله عنه ؟ فرواية تنسب الى أعما مثلاً مشاهدته لواقعة حدثت في عصره ، او مشاركته في حرب خاضها قومه ، شيء يصعب تصديقه ؛ ورواية يجري فيها حديث عن بياض عنزة بن شداد شيء يتنافض مع الواقع التاريخي المأثور عن عنزة الاسود ؛ حديث يتضمن تعاليم تتناقض مع روح الاسلام او تخالف احكام آية قرآنية ، لا يمكن ان يصدر عن نبي المسلمين ؛ خبر ينقل تأسفاً من عبد الحميد بن يحيى الكاتب على صديقه ابن المقفع بعد موته ، خبر كاذب من اساسه لان عبد الحميد مات قبل ابن المقفع ، وهاكذا .

. . .

هاذه القواعد التي عددها ليست دستوراً انتطع لوضعه في سبيل دراسة تاريخ الأدب وتاريخ الحياة السياسية والعقلية دراسة علمية كاملة ، فأنا لم ازمع لنفسي هاذا الدور ، ولاكنها خطوط كبرا لمنهجية علمية رصينة في مثل تلك الدراسة ، وقواعد كلية عامة ترسم الطريق - في نظري - لتحقيق تاريخي موزون للروايات والاحاديث المشكوك بافتعالها - وهي كثيرة - أو لتلك المسلم بصحتها ، ولاكن التحقيق العلمي يكتشف ضعفها بل تزويرها .

انا لا أقول طبعاً بإعادة كتابة التاريخ كله من جديد ، فليس التاريخ كله مغلوطاً او مشوباً بالشك ، ولاكن الذي يبدو لي أن جوانب منه غير قليلة تحتاج إلى إعادة نظر ، ولعل دراستها من جديد ، تجعل الدارس ينتهي باكثرها إلى الصورة الاولى التي بدأ بها ، أي الصورة

نفسها التي وصلتنا عليها عبر التاريخ، ولا كني على يقين كذلك من ان مثل هاذة الدراسة ستعدل كثيراً من المعلومات ، وستبدل كثيراً من الحقائق ، وستعطي كثيراً من صفحات الأدب والتاريخ وجهاً جديداً ومفاهيم جديدة .

٣

ان الذي جعلني اطلق هذا الحكم ، خبر بسيط كنت قرأته في سيرة الشاعر حسان بن ثابت يقول إنه كان جبناً حتى لم يكن يجرؤ على « رؤية » قتال ، وكان الخبر مُرفقاً بروايات تتحدث عن واقعتين أو ثلاث كان لحسان فيها مواقف مخزية زرية . الا أني استشففت في بعض جوانب الروايات وهناً يوهيها ويشكك بها، فلما رحت اقلب صفحات المراجع والمآخذ القديمة تفتيشاً عما يعزز او ينقض هاذة التهمة التي وُصم بها حسان، وجدتني ازداد اهتماماً بالموضوع وإلحافاً في ملاحقته وتقصيه، أولاً لأنني وقفت على أحاديث وأخبار قوت شكي ونبهتني إلى جوانب أخرا من حياة الشاعر وواقع عصره تجعل اصبع الاتهام يبدل اتجاهه نحو متهميه (وإن اختلف هنا كُنه التهمة ونوعها)، ثانياً لأن هاذة النتيجة التي رأيتُني مقوداً إليها جسّمت امام عيني خطر التشويه الذي لحق بجوانب من تاريخ الأدب وتاريخ السياسة والحديث وسواها ، واعطتني فكرة عملية عن أثر الروايات الموضوعية - بخاصة في صدر الاسلام وبُعیده - في تغيير الوقائع وتبديل قيم الاشخاص ، كما وقفتني على نموذج صارخ للتزوير الكثير الذي يُنسب إلى بعض المحدثين المأجورين ذوي العصبية في تلك الفترة ، والذين صدرو في احاديثهم ورواياتهم عن هوأ من عقيدة ، أو عن غرض من سياسة او نفعية .

أن يكون حسان بن ثابت جباناً أو لا يكون، فليس بالشئ المهم بالنسبة الى أحاديث تُنسب إلى الرسول أو أعمال تُعزى إليه أو إلى الصحابة ، وتترقب عليها احكام شرعية أو حلول فقهية ؛ بل ان الموضوع نفسه (مجرداً ودون موازنة بأحاديث اخرا) قد لا يكون قط في نظر البعض بالشئ المهم الذي يؤبه له ، فماذا يهم ان كان حسان بن ثابت جباناً أو كان شجاعاً ؟ هذا صحيح حتى حد ، ولذا فان البحث قد لا يكون على الصعيد الموضوعي بالشئ القيم الذي يستحق تحرياً وتقصيلاً وتفرغاً ، ومع ذلك فان دراستنا التي سنعقدها في ما يلي عن هاذة النقطة بالذات ، عن جبن حسان بن ثابت ، تظل على الصعيد العام مهمة في نظري من جانبين على الأقل :

اولاً : تعطينا - في حالة اثبات كذب الخبر عن جبنه - نموذجاً واضحاً للاخبار المفتعلة التي كانت تُفترا اندفاعاً مع المصالح والاهواء ، أو للاخطاء التي كانت تنجم عن جهل أو تأويل شخصي أو تسامح في التثبت والتدقيق في نقل الاخبار أو التحديث بها .

ثانياً : قد تقدم صورة اخرا - وربما جديدة من بعض الجوانب - للاسلوب الواجب اتباعه في دراسة مماثلة . قد تكون محاولة لتطبيق المنهجية العلمية على الدراسة التاريخية والتحقيقية ، وتقديم نموذج للكيفية التي يجري عليها البحث ، وبها تمحص الاخبار .

٤

على أني لا استطيع مع ذلك التسليم - حتى على الصعيد الموضوعي - بالصرف - بأن موضوع جبن حسان ليس شيئاً مهماً ذا بال ، ان هاذا الأمر يمكن تقريره بعد دراسة الموضوع واستيفاء جوانبه حقها من

التمعن والتفحص والتثبت ، فقد نخرج منه بشيء جديد مهم ما كان -
يخطر لنا على بال ، كما أن البحث قد لا ينتهي إلى نتيجة ذات خطر ،
أما قبل ذلك فلا يمكن الحكم على موضوع ما - رغم بساطة ظاهره -
بأنه مهم أو غير مهم .

إن الواجب العلمي يقضي بالألا نهمل أي جانب من جوانب سيرة
الشخص المدروس مهما بدا هاذا الجانب ثانوياً تأفهاً ؛ بل علينا أن نفهم
كل دقيقة من دقائق أخباره حقها من التمهيص والاشباع والتثبت ،
لأن صفة بسيطة ما ، قد تكون أحياناً ذات دور كبير في فهم نفسية
الشخص المدروس وتعليل مواقفه وتحليل شخصيته ، ففهم النفسيات
وتعليل المواقف وتحليل عناصر الشخصية كثيراً ما يُكتشف سرها من
الخبر الصغير ، أو الحادثة العارضة ، أو الصفة الشخصية ، جسمية مادية
كانت هاذة الصفة أو خلقية معنوية ، لأن هاذة الصفات التي تبدو تأفهاً
في ظاهرها ، بها يكتشف التحليل العلمي والنفسي الحديث مفتاح
شخصية الفرد المدروس ؛ تماماً كما يتحرا الطبيب النفسي أن يكتشف
من خلال الحادثة أو الواقعة أو حتى الكلمة سرّ مرضاه ومفتاح
شخصياتهم .

لا استهانة إذاً بأي خبر من أخبار أديب يُدرّس ! ليس في الدراسة
العلمية شيء يمكن التجاوز عنه أو يجوز التسامح فيه ! - التالي -
أن محاولة التثبت من خبر كخبر جبن حسان ، ليس فقط مستحباً
غير مستهجن ، بل لعله أن يكون شرطاً من شروط دراسة علمية
وافية لسيرة هذا الشاعر وشخصيته .

٥

وقبل أن نوغل في بحث موضوع الجبن هاذا في شخصية حسان بن ثابت ، لابد لنا من أن نلاحظ ان الجبن صفة نفسانية لا يمكن اكتشافها الا بعد واقعة او وقائع نمت عنها ، فالصفات النفسانية الخلقية من بخل أو كرم أو جبن أو حسد أو نجدة ، ليست كالصفات المادية الظاهرة للعيان التي لا يمكن ادعاؤها أو نكرانها ، فإذا وُصف عنتره مثلاً بالسواد ، وبشار بالعبا ، والجاحظ ببروز العينين ، وأبو العلاء بالوجه المجذور ، فإن هاذو الاوصاف سمات مادية ظاهرة عاينها معاصروهم وتحققو منها ، لم يكن الرواة والمؤرخون ليجرؤو على نسبتها إليهم لو كانوا منها برآء ، بل إن نقل هاذو الصفات لا يتضمن — في الغالب — مذمة أو مديحاً ، ولا تُذكر بعامة لغاية من زراية أو تعيير أو إعلاء ، بل تقريراً لواقع ، واستزادة للمعرفة عن الشخص الموصوف .

أما جبروت الحجاج وإيمان ابن المقفع وشجاعة المتنبي مثلاً ، فصفات نفسانية 'خَلْقِيَّة' معنوية ، يُحكم بها أو بعدمها من خلال الوقائع والتصرفات والآراء ، لا استناداً إلى ظاهر بسدي مادي محسوس ، فالحكم بها استنتاج واجتهاد سواء في عصور اصحابها أو ما بعد عهودهم ، ويظل في أمر تصديقها أو نفيها مجال للشك والدرس والجدل والنقاش والرد واختلاف التعليل والتفسير ، وتهمة الجبن عند حسان بن ثابت — لو صح أن نسميها تهمة — هي من نوع هاذو الصفات النفسانية الأخيرة .

٦

أما قصة جبن حسان ، فهي ان بعض المصادر القديمة أوردت أقاصيص تصور شاعر الرسول جباناً كما اسلفنا ، وقد نقلت هاذة الأقاصيص عنها مصادر أخر قديمة أو متأخرة أو معاصرة ، فتردد حديث جبن حسان وتكرر حتى امتلأت به كتب التراجم والأدب وتاريخه ، وشاعت هاذة السمة له حتى غدت في المراجع المختلفة حقيقة مسلماً بها . إن هاذذا التعدد للروايات ليس طبعاً بالشيء الذي يؤبه له ما دام معظمه تكراراً وإعادة لتقديم ينقله اللاحقون عن السابقين ، فإذا أردنا مناقشة تهمة الجبن عند حسان ، فيجب ان نتحرا الروايات الأولى لكل واقعة نجد فيها حديثاً عن جبنه لنزنها - طبقاً للنهج الذي اسلفنا - نصوصاً وظروفاً ورواة .

. . .

أما أقدم ما نعهد من المصادر التي ورد فيها حديث عن جبن حسان ، فهو « السيرة النبوية » لابن هشام الذي أثبت فيها أحاديث الراوية محمد بن اسحاق ، ففي السيرة نقرأ قصة عن جبن حسان يقول انها حدثت في حرب الاحزاب المعروفة بيوم الخندق ، وهاذه القصة هي المستند الاول والابرز في اتهام حسان بن ثابت بالجبن ، وقد نقلتها معظم المصادر التالية التي نقلت قصصاً في جبنه - ان لم نقل كلها - وأضافت إليها غيرها ، فالواجب العلمي يقضي ، اذا أردنا درس هاذة الروايات أن ننقلها بنصوصها التي وردت بها عن متونها الاصلية ، قبل درسها وبحشها بتفصيل .

. . .

جاء في السيرة لابن هشام اثناء الحديث عن يوم الخندق :

« قال ابن اسحاق : وحدثني يحيى بن عباد بن عبد الله بن الزبير ،
عن ابيه عباد قال :

كانت صفية بنت عبد المطلب في «فارح» - حصن حسان بن ثابت -
قالت : وكان حسان بن ثابت معنا فيه مع النساء والصبيان . قالت صفية :
فمر بنا رجل من يهود ، فجعل يطيف بالحصن ، وقد حاربت بنو
قريظة وقطعت ما بينها وبين رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وليس
بيننا وبينهم احد يدفع عنا ، ورسول الله صلى الله عليه وسلم والمسلمون
في نحور عدوهم ، لا يستطيعون ان ينصرفو عنهم الينا ان انا آت .
قالت : فقلت يا حسان ، ان هاذا اليهودي كما ترا يطيف بالحصن ،
واني والله ما آمنه ان يدل على عوارتنا من وراءنا من يهود ، وقد شغل
عنا رسول الله صلى الله عليه وسلم واصحابه ، فانزل اليه فاقتله ؛ قال :
يغفر الله لك يا بنت عبد المطلب ، والله لقد عرفت ما انا بصاحب
هاذا . قالت : فلما قال لي ذالك ولم أر عنده شيئاً احتجرت ^١ ، ثم
اخذت عموداً ، ثم نزلت من الحصن اليه ، فضربتة بالعمود حتى قتلتة .
قالت : فلما فرغت منه رجعت الى الحصن ، فقلت : يا حسان انزل
اليه فاسلبه ، فانه لم يمنعني من سلبه الا انه رجل ؛ قال : مالي بسلبه

١ - احتجرت : شددت وسطى . ورؤيت « اعتجرت » ومعناها لبست المعجر ،
والمعجر ثوب أو عمامة لرأس المرأة من غير ادارة تحت الحنك .

من حاجة يا بنت عبد المطلب « ١ .

.

وقد اورد ابو الفرج حادثة قتل اليهودي هاذه ايضا ، ولاكن بنصين مختلفين ، اولهما هو النص المتقدم الذي رواه ابن اسحاق على لسان صفية بنت عبد المطلب ، بكلماته وعباراته نفسها ، والنص الثاني ينقله ابو الفرج عن لسان ابن الزبير - حفيد صفية - ولاكن مع خبر آخر اورده قبل ذالك النص ، وهاذا الخبر الآخر لا يقل طمعا به وثلباً له عن خبر تمنعه عن سلب اليهودي .

قال أبو الفرج :

« واخبرني الحسن بن علي قال ، حدثنا احمد بن زهير قال ، حدثنا الزبير قال ، حدثنا علي بن صالح عن جدي عبد الله بن مصعب ، عن ابيه قال :

كان ابن الزبير يحدث انه كان في فارح - أطم حسان بن ثابت - مع النساء يوم الخندق ، ومعهم عمر بن ابي سلمة . قال ابن الزبير : ومعنا حسان بن ثابت ضارباً وتداً في آخر الاطم ، فاذا حمل اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم على المشركين حمل على الوثد فضربه بالسيف ، واذا اقبل المشركون انحاز عن الوثد كأنه يقاتل قرناً ، يتشبه بهم كأنه يُرا انه مجاهد حين جبن .

... قال ابن الزبير :

وجاء يهودي يرتقي الى الحصن ، فقالت صفية له : اعطني السيف ؛

١ - السيرة النبوية لابن هشام ، طبعة مصطفى الباني الحلبي واولاده بمصر ، حققها وضبطها وشرحها مصطفى السقا و ابراهيم الابياري وعبد الحفيظ شلي ، القاهرة

فأعطاهما ، فلما ارتقا اليهودي ضربته حتى قتلتته ، ثم احتزت رأسه فأعطته حسان وقالت : طوَّح به ، فإن الرجل اقوا واشد رمية من المرأة ؛ تريد ان ترعب به اصحابه « ١ .

. . .

وفي الاغاني ايضاً حول جنبه :

«قال الزبير : وحدثني علي بن صالح عن جدي ، انه سمع ان حسان بن ثابت انشد رسول الله صلى الله عليه وسلم :

لقد غدوتُ امام القوم منتطقاً بصارمٍ مثل لون الملح قَطَّاعٍ
تحفز عني نجادَ السيف سابعةً فضفاضة مثل لون النهي بالقاعِ ٢
قال : فضحك رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فظن حسان انه ضحك من صفته نفسه مع جنبه « ٣ .

. . .

الى هاذي القصص الثلاث التي تقدمت ، يجب ان نضيف سبباً آخر ساعد على تعزيز تهمة حسان بالجن ، هو أننا لا نجد اسمه في كتب السير بين الذين شهدوا المعارك وشاركوا فيها ؛ ولعل البعض استندوا في تفسير هاذي الأمر إلى ما جاء في هاذي القصص من اخبار جن حسان ، فَمَزَوْا

١ - الأغاني لأبي الفرج الاصفهاني ، طبعة دار الكتب المصرية ، ط ١ ، القاهرة ١٩٣١ ، ج ٤ ص ١٦٤ و ١٦٥ .

٢ - انتطق : شد وسطه - مثل لون الملح : يعتمد انه شديد البياض - سابعة ، اي درع سابعة - شاملة - فضفاضة : واسعة - النهي : الغدير ، يريد ان يقول ان درعه بيضاء ، حتى لكأنها في بياض الغدير الشفاف الذي يكشف قاعه .

٣ - الأغاني ، ج ٤ ص ١٦٦ و ١٦٧ .

لا نجد اسمه في عداد المجاهدين مع الرسول (ص) ٥٤

غيابه عن مشاهد الرسول وحروبه الى السبب نفسه - ابي الى الجبن - لا الى شيء آخر ، وأدت هذه الاخبار عنه الى ان يقول ابن قتيبة مثلاً في ترجمته في « المعارف » و « الشعر والشعراء » : « وهو متقدم الاسلام ، الا انه لم يشهد مع النبي صلى الله عليه وسلم مشهداً لانه كان جباناً »^١ ، وتبعه في هذا القول كثير ممن نقلوا عنه من القداما والمتأخرين .

هاذا كل ما ورد - او ما وصلنا علمه على الاقل - من مستندات وقرائن في تهمة الجبن التي تلبست حسان بن ثابت عبر تاريخ الادب ؛ وقد نقلت هذه الوقائع في كتب كثيرة قديمة ومتأخرة ومعاصرة ، نقلها البعض بمجموعها ، ونقل بعض آخر قسماً منها ، كما كان بعض يلخصها أو يشير اليها ، ولا كن تلك الكتب لم تخرج بمجموعها عن دائرة هذه الوقائع ، ولم تتضمن جديداً يختلف عنها .

ف عناصر التهمة التي يوجهها المحدثون الى حسان - أو ما نسميه بلغة الحقوقيين « أدلة الاتهام » - تتلخص اذاً بما يلي :

١ - لم يحارب في صفوف المسلمين .

٢ - تمتنع عن قتل يهودي عدو ، او ان صفية عمبة النبي - على الاقل - هي التي قتلته مع انه كان يحوارها .

٣ - كان يهاجم وتداً ضربه في ارض الحصن كأنه عدو .

٤ - تبسم النبي لانه قال شعراً حماسياً ، فظن حسان انه ضحك

١ - كتاب المعارف لابن قتيبة ، طبعة وستفلد ، گوتنغن ١٨٥٠ ، ص

١١٤ - الشعر والشعراء لابن قتيبة ، طبعة المكتبة التجارية لصاحبها مصطفى محمد ،

ط ٢ ص ١٠٤ .

منه .

وسنحاول تمحيص كل من هاذة التهم تسلسلا ومناقشتها ، قبل الانتقال الى بحث الظروف المحيطة بالشاعر ، والى موضوع نقلة هاذة الاخبار ومدا الثقة بهم .

٧

١ - أما بشأن الدليل الأول ، أي عدم محاربته في صفوف المسلمين ، فيجدر ان نشير اولاً الى ان احداً لم يذكر ان حسانا كان يختبئ مع النساء والصبيان في الحصون والآطام في حرب غير حرب الخندق يوم الأحزاب ، ولا يعني هذا طبعاً ان وضعه في الحروب الاخرى كان يختلف عن وضعه في هاذة الحرب ، ولاكن لعل قصتي صفيه والوقد اللتين ابرزتا وضعه في يوم الخندق خاصة ، لفتتا النظر إلى عدم اشتراكه في حروب النبي ، وجعلتا ابن قتيبة يقول « انه لم يشهد مع الرسول مشهداً » . أما أن يستنتج من قصتي الخندق هاتين ان حسانا لم يشهد مشاهد الرسول ، فيبدو أنه امر ينطبق على الواقع ، و-التالي- انه يبدو استنتاجاً منطقياً ومقبولاً ، لأن اسم الشاعر لم يرد - كما أسلفنا - في الغزوات والسرايا أو الحروب الاخرى بين المحاربين الذين فصل بعض المؤرخين والمحدثين في تعدادهم واحصائهم (كما فعل ابن اسحاق في السيرة) ولكن ما ليس منطقياً ولا مقبولاً ، وما يتناقض مع اصول البحث العلمي ، أن يضيف الكاتب إلى الخبر الذي ينقله ، استنتاجاً شخصياً له وكأنه جزء من الخبر واستمرار له ، فجملة « لأنه كان جباناً » (في قول ابن قتيبة : انه لم يشهد مع النبي (ص) مشهداً) (لانه كان جباناً) هي تفسير شخصي للخبر الذي نقله ، وتعليل منه

هو لعدم اشتراك الشاعر في الحرب ، بينما تمنعه الدقة العلمية من أن يزيد على الخبر الذي ينقله شيئاً ، أو أنها تفرض عليه على الأقل أن يشير إلى ان هذا ما يراه هو ويقدره ، لأن تفسير الامور حدس او تقدير شخصي يخطئ ويصيب ، وقد يكون ثمة عوامل أو دوافع او وقائع متممة لم يقف المعلق عليها كلها أو أنسيىَ قسماً منها .

هاذا التجويز للتجاوز كان علة كبرا من علل التأريخ القديم ، ولعله لا يزال كذلك حتى اليوم للأسف ، علة تشوه الحقيقة احياناً وتجتنا عليها ، فالكلمة يجب ألا ترخص وبخاصة في الأحكام ، بل يجب ان تظل لها هالتها ومسؤوليتها بل قدسيته . إذا سمعتُ « ان فلاناً وفلاناً قطعاً الطريق على خصم لهما واطلقا عليه النار ثم دفناه » ، فإن الانضباط العلمي لا يجيز لي ان أقول اكثر من أنها « قطعاً الطريق واطلقا عليه النار ودفناه » ، لا يجيز لي أن أقول مثلاً انها « قتلاه » ، لأن اطلاق النار عليه لا يعني أنها اصاباه ، وإذا اصاباه فلا يعني ذلك ان الاصابة قضت عليه ، وأما القول بأنها دفناه فقد يكونان دفناه حياً قبل أن يموت ، وما يدريني بعد ذلك أن لا يكون هناك من استخرجه وتدارك علاجه ؟! فخطأ واضح إذاً أو تسرع أن أقول انها « قتلاه » بل إن لي أو علي ان أقول فقط « اطلقا عليه النار ودفناه » ، وعلى ذلك فقد كان حد ابن قتيبة ان يقول فقط « انه لم يشهد مع رسول الله (ص) مشهداً » ، دون أن يضيف : « لأنه كان جباناً » .

أريد من هذا أن انتهي إلى أن حكم ابن قتيبة ليس قط بجمحة ، لأنه ليس أكثر من مجرد اجتهاد شخصي لا يقيد احداً ، بل ان قليلاً من التمعن يهز حكمه هاذا هزاً عنيفاً ويوهيه ، ذلك لأن من أبسط البديهيّات

ان يتساءل الانسان : هل يحق لأحد ان يمتنع عن حرب العدو « لأنه جبان » ؟ وهل سمح الاسلام لأحد بالامتناع عن الجهاد ومحاربة اعداء الدين بسبب الجبن؟؟ إني لا تساءل واعجب كيف يحيز ابن قتيبة - والذين نقلوه عنه كابن الأثير وابن عساكر وعبد القادر البغدادي^١ وسواهم من المتأخرين والمعاصرين - لمسلم ان يتخلف عن الجهاد بغير عذر من الاعذار الشرعية التي اقرها الاسلام ؟ لاشك في ان الرسول لم يكن ليسمح لحسان بالتخلف عن الحرب لهاذا السبب ، لأن الجبن لم يكن يوماً ، لا في الاسلام ولا في سواه ، عذراً مشروعاً للامتناع عن القتال ، فلا بد من سبب آخر غير الجبن « يتعملل » به الرجل ، حتى يكون امتناعه مشروعاً وحق « يرتاح » من ويلات الحرب ومخاطرها.

أما الاسباب المشروعة في الاسلام للاعفاء من الجهاد فقد عددها الآية الاخيرة من آيات ثلاث تناولت المخلفين عن الحرب ، حيث جاء قوله تعالى : « ليس على الأعما حرج ولا على الأعرج حرج ولا على المريض حرج ، ومن يطع الله ورسوله يدخله جنات تجري من تحتها الانهار ، ومن يتولّ يعذبه عذاباً أليماً »^٢ . فحدود الإعفاء من القتال العما او العرج او المرض ، وشاعر الرسول لم يكن أعما^٣ ولم

١ - ابن الأثير في « أسد الغابة » ، طبعة جمعية المعارف ، ج ٢ ص ٦ - ابن عساكر في تاريخه ، مطبعة روضة الشام ١٣٣١ هـ ، ج ٤ ، ص ١٤٠ - عبد القادر بن عمر البغدادي في « خزائن الادب ولب لباب لسان العرب » ، طبع دار المعصور للطبع والنشر ، القاهرة ، بلا تاريخ ، ج ١ ص ١٥٧ .

٢ - سورة الفتح ، الآية ١٧ .

٣ - عمي حسان في اواخر عمره وبعد وفاة الرسول بسنوات طوال .

يكن أعرج ، فهل كانت له حجة مشروعة من مرض ؟

. . .

ونعود إلى تصفح اخبار حسان تفتيشاً عن سبب امتناعه عن الحرب يوم الخندق ، فنفاجأ بنجر صغير ، ولاكنه يتضمن التفسير المنطقي المقبول لعله امتناعه عن الحرب ومجاورته للنساء والصبيان في ذلك اليوم المشهود .

يقول أبو الفرج في أغانيه :

« قال الزبير ، وحدثني عمي عن الواقدي قال : كان أكحل^١ حسان قد قطع ، فلم يكن يضرب به »^٢ .

إذاً فهنا مفتاح السر ، رجل مريض ، وعلمته في الذراع الضاربة ، فإذا ثبت هذا ، فما ترا يبقا من قيمة لحجة امتناعه عن حضور القتال ، بل ما يبقا من قيمة للاقاصيص الموردة ادلة على جبنه ؟

إذا كان حسان مريضاً حقاً ، وإذا كانت علمته في ذراعه حتى أنه « لم يكن يضرب به » - وسر القوة « في الساعد لا في السيف » كما يقول المثل - فمن الطبيعي ألا نرا حساناً بين المقاتلين وفي حلبات الصراع ، بل من غير الطبيعي الا يكون بين النساء والاطفال ، فما في ذلك عليه معرة او شين ، وما فيه دليل على فزع منه او جبانة .

١ - الأكحل : عرق في وسط الذراع . قال ابن سيده : يقال له عرق النساء في الفخذ ، وفي الظهر الأهر ، ويسما عرق الحياة ونهر البدن .

٢ - الأغاني ، ج ٤ ص ١٦٦ .

ان صفة الاكحل المقطوع هاذة هي من نوع تلك الصفات المادية التي تحدثنا عنها في مطلع البحث والتي ذكرنا أنها مما يصعب ادعاؤه أو إنكاره ، لأنها مما يعاينه الآخرون ويحسونه ، والتي 'تنقل' — غالباً — لا انتصاراً أو تجنباً ، بل تقريراً لواقع ، واستزادة للاحاطة بأوصاف الأديب المدروس ، تماماً كصفات اخرا نسبت لحسان بن ثابت ، منها أنه كانت له ناصية يسدها بين عينيه وأنه كان يخضب شاربه وعنفقته بالحناء^١ .

ولاكن ، قد يسأل سائل : إن هاذا يكون صحيحاً فيما لو لم يؤد إلى نتيجة سلبية أو إيجابية ، أي فيما لو لم يكن لأحد في اذاعة هاذا الخبر مصلحة ، أما وان نشر هاذا الخبر يؤدي إلى نفي التهمة عن حسان وإلى أن يعلّل تعليلاً مشروعاً تخلفه عن مشاركة الرسول والمسلمين في حروبهم ، فيما يمنع أن ينشئه مغرض متحيز لحسان ما دام اصطناع الاحاديث لغايات خاصة امراً وارداً وواقعاً ، ولم لا يكون الحديث الأخير قد أنشئ تغطية لاخبار جنبه خاصة ، وتبرئة له من وصمة شاعت عنه ووُسم بها ؟

والسؤال وجيه وفي محله ، ولاكن الذي يدعو إلى الدهشة ويؤدي إلى إنصاف الشاعر ، أن الزبير — ناقل خبر الاكحل المقطوع هاذا — هو في الوقت نفسه احد الرواة الذين نقلو قصة ضربه الوتد في أرض الحصن وحمله عليه ، والذين لم يكتفوا له بهاذة الزراية وهاذا السفه ، بل اكملو الشوط ففسرو السبب في عمله ذاك بالجن ، بصورة صريحة .

مستبعد إذاً من الزبير الذي يقول عن حسان في سياق روايته

١ - نجد هاذا في معظم المراجع التي وصفت حساناً وترجمت له .

الاولا « يتشبه بهم كأنه يُرا أنه مجاهد حين جبن » ان يخلق له صفة مادية محسوسة كقطع الاكل ليدافع به عنه ويبرر امتناعه عن الحرب والتالي انه ينفي عنه تهمة الجبن !! والطريف في الأمر أنه لم يكتف بنقل خبر الاكل المقطوع ، بل زاد أنه « لم يكن يضرب به » ، فأوضح بجلاء أن الرجل - شجاعاً كان أو جبناً - كان يتعذر عليه ان يكون مقاتلاً من أرباب العراك والضراب .

. . .

ثم ان التشبّع من تمن النص ، مُرفقاً بشيء من التذوق الادبي ، يكشف لنا وجهاً آخر من وجوه الموضوع : بم توحى عبارة « فلم يكن يضرب به » في اعقاب الخبر ؟ الا توحى أن موضوع المحاربة وارد مبدئياً في شخصية حسان ، وأنه كان سيكون محارباً عادياً لولا هذه العلة التي لحقت به وعابت ذراعه ، فهي ، ولا سبب آخر سواها (من جبن أو غيره) كانت السبب في حرمانه شرف الجهاد وفخره !!

وهذا التشبّع نفسه من تمن النص ، مرفقاً أيضاً بشيء من التذوق الادبي ، يجعلنا نلاحظ كذلك من سياق الروايات الواردة في قصة قتل صفية لليهودي يوم الخندق شيئاً آخر ، هو أن روايتها اوردوها لابراز امتناع حسان عن قتل اليهودي او سلبه ، او لابراز واقعة هجومه على الوند كغلام حدث سخيف ، فهم لا يتوقفون عند موضوع وجوده في الاطم بين النساء والصبيان ، مما يوحي ان مكثه في الاطم اثناء الحرب ، كان - عندهم - مشروعاً ولسبب مقبول ، فلم لا يكون السبب نفسه عذراً مقبولاً عن قتل اليهودي ، ولم لا تكون العلة التي منعت عن قتال المشركين خارج الاطم ، هي نفسها التي منعت عن قتل اليهودي داخل الاطم او لدن سوره ؟؟

ثم ان تصفح سيرة حسان يجبهنا بخبر آخر يعطي الشاعر عذراً مهماً في الامتناع عن الحرب ، ويكاد لا يقل اهمية عن خبر الاكلحل المقطوع ، هو ان حسان بن ثابت كان عام دخل النبي يثرب بدعوته التوحيدية في الستين او الحادية والستين^١ من عمره ، أي أنه كان يوم الخندق في الخامسة والستين أو السادسة والستين ، فإذا صح هذا ، فلا عجب إذا فقتشنا عن شاعر الرسول يومئذ فلم نجد في صفوف المقاتلين حق لو لم يكن مقطوع الاكلحل ، بل بين المتخلفين من الشيوخ والعجزة ، بقرب صفية وسواها من النسوة ، ومع ابن الزبير واقرائه من الصبيان . لن يطعن في هذا القول طبعاً ان بعض المقاتلين حاربوهم في الستين بل وفوقها بكثير^٢ ، لان بعضاً آخرين يعجزون عن الحرب وهم دون هذه السن ايضاً ، فالغالب في أبناء الستين انهم معذورون عن قتال .

١ - جعلت الروايات القديمة عمر حسان مئة وعشرين سنة ، عاش منها ستين في الجاهلية وستين في الاسلام . وقد أورد أبو الفرج للتدليل على ذلك قصة عن عدد من الرواة ينتمون تسلسلاً إلى حسان بن ثابت نفسه ويقول فيها : « إني لغلام يفقه ابن سبع سنين أو ثمان » ، إذا يهودي يثرب يصرخ ذات غداة : يا معشر يهود ؛ فلما اجتمعوا اليه قالو : ويلك مالك ؟ قال : طلع نجم احمد الذي يولد به في هذه الليلة . قال : ثم أدركه اليهودي ولم يؤمن به . ثم علق أبو الفرج على هذه القصة بقوله : « فهذا يدل على مدة عمره في الجاهلية ، لأنه ذكر أنه أدرك ليلة وُلد النبي صلى الله عليه وسلم وله يومئذ ثمان سنين ، والنبي صلى الله عليه وسلم بُعث له أربعون سنة ، وأقام بمكة ثلاث عشرة سنة ، فقدم المدينة والحسان يومئذ على ما ذكره ستون سنة أو إحدا وستون وحينئذٍ اسلم » . راجع الاغاني ج ٤ ص ١٣٥ و ١٣٦ .

٢ - مثل هلال بن أمية ، أحد «الثلاثة الذين خلفوا» في غزوة تبوك ، الذي كان يستطيع القتال وهو شيخ كبير ، يؤيد ذلك قول زوجته عنه لرسول الله (ص) حين أمر المسلمين بمقاطعته وزميليته : انه «شيخ كبير ضائع لا خادم له» . السيرة لابن هشام ج ٤ ص ١٧٩ وبداية هاذة النصائح (كما في طبعة « كتاب فروش ابن سينا » ص ٤٥) :

ومع ان المراجع القديمة تنقل انه عاش ستين سنة في الجاهلية قبل ان يسلم ، دون ان يشكك احدها في هاذا المعنا ، فنحن نفضل الا نأخذ هاذا القول على انه من المسلمات الموثوقة ، ذلك لأن بعض المتأخرين ترددوا في قبول هاذا الزعم ^١ ، اذ ان الخبر الذي 'حسب عمر حسان بناء عليه' ، والذي يقول ان حساناً كان ابن سبع او ثمانى سنوات حين سمع يهودياً في يثرب ينادي « طلع الليلة نجم احمد » يوحى بأن حساناً أُعطي هاذا العمر من بعض الرواة لغاية خاصة ، هي ان 'يُضفي على الرسول مسحة قدسية غيبية' ، او ان يجعل الامم الاخرى تنتظر مجيئه من خلال كتبها وتعاليمها .

ونحن لا ننكر ان التهمة وجيهة (رغم ان نقضها لا يقوم على أساس مكين) ، ولاكن التشكيك في القصة التي 'جعات حساناً يسمع التبشير بالرسول صغيراً' ، لا يقوم دليلاً على ان حساناً لم يكن على ابواب الشيخوخة عام الهجرة ، فقد تكون القصة موضوعة فعلاً ، ويكون حسان كبير السن ايضاً في الوقت نفسه

ونحن اذ لا نستبعد وجود افتعال في حديث عمر حسان الطويل ، وبخاصة في هاذا الاتفاق الغريب الذي قسم عمره نصفين متعادلين ككفتي ميزان ، فجعله يعيش ستين سنة في الجاهلية وستين في الاسلام ، والذي يتناقض مع أقوال الرواة أنفسهم حين يجعلونه يموت في السنة الاربعين

١ - راجع في ذلك مثلاً ما كتبه الاستاذ فؤاد أفرام البستاني في الجزء ٣٣ من سلسلته « الروائع » طبع المطبعة الكاثوليكية ، بيروت ١٩٥٢ ، ط ٢ ص ٢٠٦ و ٢٠٧ وبخاصة حاشيته ص ٢٠٦ .

أو السنة الخمسين أو الرابعة والخمسين - لا الستين - من الاسلام ، لا يمكننا أن نجد في ذلك الاقتعال دليلاً على انه كان صغير السن حين أسلم ، وإذا رأ البعض جواز وضع رواية العمر الكبير هاذا لحسان لظهار كرامة نبوية بتبشير اليهودي بالرسول ليلة ولادته ، فلم يُنسب هاذا العمر الكبير ايضاً الى ابيه وجده وابي جده جميعاً^١ ، أي الى سلسلة من الاصلاب المعمرة التي عاش كل منها مئة وعشرين سنة أو اكثر ؟ وإذا كان لا بد من افتعال كرامة للرسول الاكرم (ص) أفلا يكون اختيار حسان بن ثابت لتتحقق على يديه هاذة الكرامة دليلاً على شيخوخته وتقدم سنه ، لانه لو لم يكن في سن من الشيخوخة تؤهله لسماع صرخة حدثت منذ اكثر من خمس وخمسين سلفت من سنين ، لكانوا اختاروا آخر غيره يعرفه الناس شيخاً مُعمرّاً ، ويصدقون فيه امكانية تحديثه بمثل خبر اليهودي المبشر في يثرب .

« دخل حسان بن ثابت في الجاهلية بيت خمار بالشام ومعه أعشا بكر بن وائل ، فاشترى خمرأ وشربا ، ففسام حسان ثم انتبه ، فسمع الاعشا يقول للخمار : كره الشيخ الغرْم ؛ فتركه حسان حتى نام ، ثم اشترى خمر الخمار كلها ، ثم سكبها في البيت حتى سالت تحت الأعشا ،

١ - تجد ذلك في اسد الغابة وتهذيب التهذيب والنجوم الزاهرة ، حيث جاء ان حساناً عمّر مئة وعشرين سنة ، وكذلك عاش ابوه ثابت وجده المنذر وابو جده حرام ، ولا يعرف في العرب اربعة تناسلو من صلب واحد غيرهم (نقلاً عن حاشية الاغاني - ج ٤ ص ١٣٥) بل ان الاغاني زاد في عمر ثابت بن المنذر (والد حسان) فجعله مئة وخمسين سنة . راجع ج ٤ ص ١٣٥ .

فعلم انه سمع كلامه فاعتذر إليه « ١ .

فإذا كان حسان «شيخاً» في الجاهلية (في قول الاعشا : كره الشيخ الغرم) ، فأولاً به ان يكون اكثر شيخوخة في الاسلام واعجز عن قتال .

. . .

واذا نحن سلمنا بصحة التفاصيل الواردة في حادثة قتل صفية بنت عبد المطلب لليهودي يوم الخندق ، وان حسانا قال لصفية حين طلبت منه اولاً قتل اليهودي : « يغفر الله لك يا بنت عبد المطلب ، لقد عرفت ما انا بصاحب هاذا » ، فانت لا نرا في هاذا القول دليلاً على صحة التهمة ، بل على العكس تماماً ، نستشف فيه عذراً قوياً للشاعر في امتناعه عن القتال في صفوف المسلمين ، لان قوله : « لقد عرفت اني عاجز عن هاذا بسبب شيخوختي او لقطع الكحل » اقرب إلى المنطق والعقل من ان يقول : « لقد عرفت اني جبان » .

. . .

إذا فواقعة امتناعه عن الاشتراك في حرب الاحزاب يوم الخندق ليست بالحجة التي يُعتدُّ بها او حتى يُؤبَّه لها في موضوع اتهامه بالجبن ، لان هاذه الواقعة تنقلب حجة دفاع لمصلحة الشاعر ما دام ما كُشِّف في

١ - هاذه الحادثة ينقلها ابو الفرج الاصفهاني عن سندن ينتهيان إلى الزبير، الذي ينقلها بدوره عن بعض القرشيين . راجع الاغانى ، ج ٤ ص ١٦٧ و ١٦٨ .

الاطم بمعرفة الرسول بل وفي حمايته ، وما دام الجبن لا يُقبل عذراً
للتخلف عن القتال .

. . .

٢- فإذا انتقلنا الى حادثة قتل اليهودي - الدليل الثاني من أدلة اتهام
حسان بالجبن - رأينا ان هاذة الحادثة قد نقلت بنصين مختلفين ، اولهما
عن لسان صفية بنت عبد المطلب ، بطة الرواية نفسها (تحدث هي به
وينقله عباد ابن حفيدها عبدالله بن الزبير) ، والنص الثاني عن لسان
عبدالله بن الزبير (حفيدها ووالد عباد الذي نقل النص الاول) وفيه
يتحدث ابن الزبير عن الواقعة كشاهد عاين أحداثها . فإذا درسنا أولاً
رواية عباد المنسوبة إلى صفية - وهي الأشهر - رأينا أن هاذة الرواية
تنقصها في اسنادها حلقة مفقودة ، لان ناقلها عباد لا يقول عن نقل لنا
رواية صفية ، بل يبدأها بعبارة تقريرية اخبارية صادرة عنه نفسه
« كانت صفية بنت عبد المطلب في فارع » ، ثم يقطع ليقول « قالت »
ولكنه لا يذكر لمن قالت ، أله هو أم لآخر سواء ؟ فإن كان لآخر
فمن هو هاذو الآخر ولم لم يذكره ؟ وان كان له هو ، فيجب ان نلاحظ
ان صفية كانت والدة جد عباد هاذو ، وان فارق السن بينهما كان كبيراً
لدرجة يكاد يُشك معها في ان يراها عباد .

فالمؤرخون يروون ان صفية واخواتها رثين أباهن عبد المطلب
يوم وفاته ، وقد توفي عبد المطلب قبل يوم الخندق بخمسين

سنة^١، فلو جعلنا صفية 'صغرا بنات عبد المطلب الرائيات'، وهن ست، ولو قدرنا لها من العمر حين وفاة أبيها خمس عشرة سنة فقط لتتمكن من نظم مثل رثائها في أبيها، فانها ستكون عام الخندق في الخامسة والستين على الأقل. في ذلك العام كان حفيدها عبدالله بن الزبير (والد الراوية عباد) غلاماً في الاطم مع النسوة والصبيان ، فحتى بلغ عبدالله مبلغ الرجال وتزوج ، وحتى ولد له ابنه عباد ، وصار هاذا بدوره محدثاً وجامع اخبار يسمم من الناس ويروي عنهم ، لسنا نعلم إذا كانت صفية بنت عبد المطلب ما زالت في الاحياء ، ولا يعلم الا الله وحده ما يمكن ان تتعرض له ذاكرة آل الزبير من عوامل الزمن ، أو ما يمكن ان تتأثر به من دوافع السياسة ، وبخاصة لان حسانا أساء الى ابناء الزبير كما سنرا .

ومع ذلك ، ورغم هذا التفاوت في العمر بين صفية وابن حفيدها، فنحن لا ندعي استحالة ان تحدثه جدة أبيه بمثل هاذا الخبر، ولا كننا ونحن نلاحظ ضعف هاذا الاحتمال مع عمر صفية خاصة ، نتساءل : لم نقل عباد الحادثة بنصها الاول المنسوب الى جدة أبيه، ولم ينقلها بنصها الثاني المنسوب مباشرة الى أبيه عبد الله بن الزبير ما دام أبوه من شهود الحادثة العيان ، وما دام الأب أقرب إليه زمنياً ، والنقل عنه أبعد عن الشك ؟ هل لأن النص المنسوب الى أبيه لا يدين حساناً بالجبن كما يدينه

١ - كان عمر الرسول حين توفي جده عبد المطلب ثمانى سنوات، وكان عام الخندق في الثامنة والخمسين من عمره ، وعليه فتكون وفاة عبد المطلب قبل الخندق بخمسين سنة . أما المراتي المنسوبة الى صفية واخواتها في أبيهن فتعدها في السيرة النبوية ج ١ ص ١٧٩ - ١٨٣ .

النص المنسوب الى صفية ؟؟

كان الواجب العلمي يقضي ان يذكر لنا عباد عمن نقل حديث صفية بنت عبد المطلب، ولعل هاذة الحلقة الناقصة في سنده ،خلافًا لما تقضي به المنهجية العلمية ، هي التي جعلت بعض العلماء الناقدين يترددون في قبول رواية عباد هاذة، بل ينكرونها، وحجتهم الاولى انقطاع الاسناد، ثم لهم في هاذا الانكار حجة اخرا سنتعرض لها بعداً ، هي ان احداً من اخصام حسان لم يرمه في اهاجيه بالجبن .

واول من انكر هاذة الرواية وردّها ابو عمر في كتاب الدرر ١ ؛ ثم علق عبدالرحمان السهيلي - العالم الناقد الدقيق ، وصاحب «الروض الأنف» - على رواية عباد هاذة لحديث صفية بقوله : « وبجمل هاذا الحديث عند الناس على ان حسان كان جباناً شديد الجبن ، وقد رفع هاذا بعض العلماء وأنكره ، وذلك انه حديث منقطع الاسناد . وبعد ان يشير الى ان احداً لم يهيج حساناً بالجبن يقول: « فدل هاذا على ضعف حديث ابن اسحاق ، وان صح فلعل حسان ان يكون معتلاً في ذالك اليوم بعله منعتة من شهود القتال »^٢، وعقب ابو ذر الحثني على الحديث نفسه بما لا يخرج عما ذكره السهيلي ٢ .

ولقد ادهشتني هاذة اللفتة الواضحة من هاؤلاء العلماء المتقدمين وفيها من وضوح الشك شيء كثير ، وعجبت كيف ان المتأخرين لم يلحظوا ما لحظه هاؤلاء أو لم يتوقفوا عند شكهم مع انه وجيه ، بل نقلوا

٢ - نقلاً عن حاشية السيرة ، ج ٣ ص ٢٣٩ و ٢٤٠ .

١ - تكرر في المتن التي نقلناها منع اسم « حسان » من الصرف ، ولم نزله وحياً ، فالتزمنا بمنع في المنقولات ، ولم نلتزم به في كتابتنا .

مؤلفون سابقون ومتأخرون يشكون فيتجاهلون تهمة جبنه ٥٩

الرواية « العبادية » وفضلوا الأخذ بها ، ربما لأنها تضيفي على سيرة حسان وعلى عرضهم التاريخي طلاوة اكثر ، وحيوية وطرافة .

ثم زاد عجيبي بعدئذ انني في تقليبي المراجع التي تناولت حسانا من بعيد أو قريب ، رأيت آخرين غير هاؤلاء - ولاكن متأخرين عنهم أو من كتساب العصر الحاضر - يتجاهلون تهمة الجبن هاذة في سيرته ، أو يبررون امتناعه عن القتال بعذر صحي كما فعل السهيلي ، فهذا ابن عساكر بعد ان يورد القصص السابقة المتواترة في جبن حسان ، ينقل عن ابن الكلبي قوله : « ولم يكن الجبن من عادة حسان ، بل كان لسناً شجاعاً فأصابته علة احدثت فيه الجبن ، فكان بعد ذلك لا يقدر ان ينظر الى قتال ولا شهده »^١ . وهاذه طبعة حديثة من كتاب « المعارف » تسقط قصة صفة هاذة وقتلها لليهودي ، مخالفة بذلك الاصل الذي ألفه ابن قتيبة (مما جعل علامتنا الشيخ عبد الحسين الاميني يعتب في « الغدير »^٢ مستنكراً هاذو التجاوز للامانة العلمية) ، وهاذا الاستاذ الزركلي يتجاهل في « الاعلام » موضوع الجبن ويهمله ، بل ويبرر امتناع حسان في مشاركة الرسول في حروبه بقوله : « لم يشهد مع النبي (ص) مشهداً لعله أصابته »^٣ .

. . .

فاذا انتقلنا في موضوع حادثة قتل اليهودي من السند الى المتن

١ - تاريخ ابن عساكر ، ج ٤ ص ١٤٠ .

٢ - الغدير ، للشيخ عبد الحسين الاميني ، ج ٢ ص ٦٤ .

٣ - الاعلام ، لخبر الدين الزركلي ، ط ٢ ج ٢ ص ١٨٨ .

— أو من الشكل الى الاساس كما يقول الحقوقيون — رأينا انفسنا مرة
أخرا أمام نقاط تدعو الى بعض التوقف ، والى طرح بعض الأسئلة ،
وبخاصة في ما يتعلق بانطباق تفاصيل هذه الحادثة على الوقائع المعروفة
تاريخياً عن حرب الأحزاب المعروفة بيوم الخندق .

تميزت حرب الأحزاب دون سائر حروب الرسول ومغازيه بالخندق
الذي حفر حول المدينة وقام حاجزاً بينها وبين المشركين ، وقد كان
هاذا الخندق بعيداً عن المدينة كما تذكر الاخبار وتوحي النصوص بـ
ويقضي منطق التنظيم الحربي . أما الاخبار فجاء في بعضها ان الخندق
كان يبعد عن المدينة مسافة فرسخين^١ ، وأما النصوص فنجدها في
القرآن الكريم وكتب السيرة ، فقد جاء في سورة الأحزاب عن وقائع
يوم الخندق قوله تعالى : « وإذ قالت طائفة منهم يا اهل يثرب لا مقام
لكم فارجمو ، ويستأذن فريق منهم النبي يقولون ان بيوتنا عورة وما
هي بعورة ، ان يريدون الا فرارا »^٢ فعبارة « فارجمو » من جهة ،
واستئذان بعضهم للعودة الى بيوتهم من جهة اخرا ، يوحيان ان البيوت
بعيدة ، ولو كانوا بينها أو بقربها ما استأذنوا من أجلها أو لتعللو بسواها ؛
وفي كتاب تاريخ النبي احمد (ص) ان النبي أمر أصحابه « بالخروج

١ - نقلاً عن : شاعر النبي حسان بن ثابت الانصاري ، لعبد الله انيس الطباع ،
منشورات مكتبة المعارف في بيروت ، حاشية ص ٣٤ . أما الفرسخ فقد جاء (في
لسان العرب) انه « ثلاثة اميال هاشمية او اثنا عشر ألف ذراع أو عشرة آلاف » ،
وقدر صاحب المنجد ذلك بحوالي ثمانية كيلومترات . هاذا وان الايرانيين لليوم
يستعملون كلمة فرسخ لما يعادل ستة كيلومترات كاملة .

٢ - سورة الأحزاب ، الآية ١٣ .

خارج المدينة وحفر الخندق حولها من ناحية «أحد» الى ناحية «راتج» ، فحمل الناس المساحي والمعاول ، وخرجوا خارج البلد^١ . وفي سيرة ابن هشام في عرضه لوقائع يوم الخندق ان الرسول «استعمل على المدينة ابن مكتوم»^٢ فهذا يدل على بعد الرسول عن المدينة ، ولو كان فيها لما أقام عاملاً له عليها . وأما منطق التنظيم الحربي فيقضي بأن يكون الخندق بعيداً على الأقل بمقدار يتعذر معه وصول السهام والنبال إلى ثغور المدينة .

وتحدث اخبار يوم الخندق ايضاً ان الرسول (ص) احكم تحصين المدينة حماية لها ولاهلها من الحملة القوية التي جردتها قريش وغطفان وبنو النضير ، فجعل «للخندق ثمانية أبواب» ، وأوقف على كل باب رجلين من المهاجرين والانصار يحفظانه^٣ ، ولهذا الحذر المحكم كان الفضل في امتناع المدينة على كل عدو للمسلمين من ان يدخلها، وهو الذي أدت الى ان تعود القبائل الثلاث الكبرا خائبة فاشلة من حربها ، رغم ان أعدادها كانت اضعافاً من عدد المسلمين ، ورغم ان إعدادها للحرب كان أجيش وأقوا .

في مثل هذا الوضع يحق لنا ان نتساءل عن امكانية ما جاء في رواية عباد بن عبد الله بن الزبير من قولٍ ينسبه الى صفية : « فمر بنا رجل من يهود ، فجعل يطيف بالحصن » ؛ فهل كان الحصن خارج المدينة

١- تاريخ النبي احمد (ص) ، للسيد حسن الحسيني اللواساني ، مطبعة العرفان ، صيدا ١٣٥٩هـ (١٩٤٠م) ، ج ٢ ص ٩٨ .

٢ - السيرة ، ج ٣ ص ٢٣١ .

٣ - تاريخ النبي احمد (ص) ، ج ٢ ص ١٠٢ .

وخارج الخندق قريباً من صفوف الاعداء ؟ إذا فلم يضع الصبيان والعُجُز والنسوة فيه ؟ فارت كان في المدينة دون الخندق ، فكيف استطاع ذالك اليهودي - بل لم حاول - ان يتسلل الى قلب ديار المسلمين ؟ فإذا جعلنا مؤخرة المدينة مكشوفة لليهود تساءلنا : كيف يجرؤ هاذا اليهودي على الاقتراب وحيداً من متجمع للمسلمين وهم وقومه على خلاف بل وفي حالة حرب ؟؟ ونتساءل أكثر : هل كان هاذا اليهودي مسلحاً أم كان غير مسلح ؟ فإن كان مجرداً من السلاح فهل من المعقول ان يبقا وحده قرب حصن الاعداء في جيئة وذهاب ؟ وان كان مسلحاً فهل تجرؤ صفية بنت عبدالمطلب ان تنزل إليه وحدها وكل سلاحها عمود ؟ هل وقف هاذا الرجل ساكناً يتلقا الضربات مستسلماً حتى قضت صفية عليه ؟ ما مدام ضعف هاذا الرجل حتى تتمكن منه امرأة مجردة وهو مسلح ، وما مدا قوة هاذو العجوز المشرفة على السبعين ، حتى تقتل بعمود فقط رجلاً مدججاً بسلاح ؟ اما كان باستطاعته - حتى لو كان غير مسلح - ان يمسك على الاقل بيديها الضعيفتين ؟ اما كان باستطاعته أن يهرب - وهو على هاذو المقدار من الضعف والخور أو إذا كان غير مسلح - وهو يرا صفية تخرج من الحصن وتتقدم نحوه ؟ وما دام خطره ينحصر في ارشاده الأعداء إلى مكان الحصن - كما تقول الرواية - وما دام قد عرف هو مكان الحصن ، فلم لم يبادر إلى إخبارهم ، بل توقف حتى نزلت إليه صفية وقتلته ؟ أم لعله طاب له الموت في ذالك اليوم ، فانتظر من ينزل فيتكرم بقتله !!؟

ويقول عباد أيضاً في روايته : « ورسول الله صلى الله عليه وسلم والمسلمون في نحور عدوهم ، لا يستطيعون ان ينصرفوا إلينا عنهم إن

اتانا آت «؛ وهذا القول يدعو لبعض التوقف ، ولا يمكن تجاوزه دون علامة تعجب او استفهام .

ان كتب السيرة تحدثنا ان كل ما جرا من حرب يوم الخندق كان مبارزة واحدة جرت بين الامام علي بن ابي طالب (ع) وبين عمرو بن عبدود العامري ، حين تخطا عمرو هذا الخندق الذي أقامه النبي (ص) سوراً حول المدينة ، وكان يرافقه ثلاثة ١ - وفي رواية اربعة ٢ - من أبرز فرسان المشركين ، جازو الخندق بأفراسهم ، وقد انتهت المبارزة بقتل عمرو بن عبدود على يد علي ، وانتهت حرب الخندق كلها بقتل مشرك آخر في صدام مباشر هو نوفل بن عبد العزّاء قصرت به فرسه في الانهزام (او في الاقتحام) فوقع في الخندق حيث لحق به المسلمون ، وقاتله الامام علي في الخندق وقتله ٣ .

ولقد استشهد من المسلمين في حرب الخندق وحرب بني قريظة التي تلتها ستة نفر فقط ٤ ذكرت كتب السير أسباب وفيات بعضهم دون بعض ، والارجح انهم جميعاً ماتوا بفعل السهام والنبال لعدم وقوع معارك عملية قط بين المسلمين والمشركين أو بينهم وبين اليهود ، كما حدث لأحد هاؤلاء الستة سعد بن معاذ الذي أصابه في حصار الخندق

١ - السيرة ، ج ٣ ص ٢٣٥ .

٢ - تاريخ النبي احمد (ص) ، ج ٢ ص ١١١ .

٣ - ومات في هذه الحرب مشرك ثالث ولكن بسهم أصابه ، لا في صدام مباشر .
راجع السيرة ج ٣ ص ٢٦٥ ؛ وتاريخ النبي احمد (ص) ، ج ٢ ص ١١٨ و ١١٩ .

٤ - السيرة ج ٣ ص ٢٦٤ .

سهم قطع أكجله ، ثم انفجر جرحه بعد حرب بني قريظة فمات ^١ .
يوم الخندق الذي أطلق عليه أيضاً يوم الأحزاب ، كان من أشد
الأيام هولاً على المسلمين ، ولا كنه في الواقع لم يزد على ان يكون حصاراً
عاد المشركون أنفسهم ففكوه بعد ان طال خمسة وعشرين يوماً ، هلك
خلالها الخُفّ والحافر ^٢ - كما قال ابو سفيان ^٣ - ، وبعد ان دب الخلاف
بين قريش وبعض حلفائها ، فانقسمت صفوفهم ، وتأثرت معنوياتهم
بقتل عمرو بن عبد ود وانهزام كبار فرسانهم ، وبعد ان هبت رياح
عاصفة شديدة زلزلتهم ، فانقلبوا على أديبارهم وانفتلوا هاربين إلى
أديارهم .

الغريب ان ابن اسحاق نفسه الذي قال ناقلًا رواية عباد: « ورسول
الله (ص) والمسلمون في نحور عدوهم » قال هو نفسه قبيل ذلك عن
الخندق وحصاره : « فأقام رسول الله صلى الله عليه وسلم وأقام عليه
المشركون بضعاً وعشرين ليلة ، قريباً من شهر . لم تكن بينهم حرب
إلا الرمي بالنبل والحصار » ^٤ ؛ وقال بُعيد هذا الكلام قبل نقله
لحديث عباد أيضاً عن أعمال الرسول والمسلمين في نحور عدوهم: « فأقام
رسول الله صلى الله عليه وسلم والمسلمون وعدوهم محاصروهم ، ولم يكن
بينهم قتال ، إلا ان فوارس من قريش منهم عمرو بن عبد ود ... الخ »

١ - السيرة . ج ٣ ص ٢٣٧ و ٢٣٨ و ٢٦٢ .

٢ - يريد بالخف الابل ، وبالحافر الخيل .

٣ - تاريخ النبي احمد (ص) ، ج ٢ ص ١٢١ ، والسيرة ج ٣ ص ٢٤١ .

٤ - الرمي (بكسر الراء والميم مشددتين وتخفيف الياء) أو الرمي (بفتح الراء
وسكون الميم) : الرماة .

٥ - السيرة ، ج ٣ ص ٢٣٣ .

ثم ذكر القصة التي اسلفناها ^١ وهي الصدام العملي الوحيد الذي وقع بين الفريقين .

فأين اذا ومتى كانت هاذة الحرب وهاذا الأعمال من رسول الله والمسلمين في محور عدوهم — كما يقول عباد — وكيف ومع من جرت هاذة المعركة التي نسب وصفها إلى صافية ؟

يجب الا يلتبس علينا قوله في الرواية نفسها : « وقد حاربت بنو قريظة » ، فهو يعني بكلمة « حاربت » انها اعلنت الحرب ونقضت عهدها لرسول الله (ص) ، لا ان حرباً عملية وقعت بينها وبين النبي ؛ ولو ربما هنا بعبارة « حاربت » الى المعنا الموضوعي للكلمة ، اي انها خاضت معارك ، لانتهى اذا الى ارتكاب خطأ تاريخي آخر ، لان كتب السير والتاريخ تحدثنا ان بني قريظة نقضوا عهدهم لرسول الله ولا كنهم لم يحاربو ، والسبب ان خلافاً وقع بينهم وبين حلفائهم من المشركين لسوء ظن كل من الفريقين بنوايا الفريق الآخر ، فتحصن بنو قريظة اليهود في ديارهم دون ان يخرجو لقتال ، فلما انكفأت احزاب المشركين منهزمة عن المدينة ، انقلب المسلمون على ديار بني قريظة — كما تقول كتب السيرة كلها — وحاصروهم ليالي طويلة اخرا ^٢ انتهت بانتصار المسلمين .

لم تحدث اذا اية معركة عملية في حرب الخندق ، وهاذا الواقع التاريخي الواضح ، يهشم رواية عباد التي تصور النبي والمسلمين مثخنين

١ - السيرة ، ج ٣ ص ٢٣٤ و ٢٣٥ .

٢ - في السيرة ان الحصار دام خمسا وعشرين ليلة ، وفي روايات اخرا انها كانت خمس عشرة او بضع عشرة ليلة . راجع السيرة وحاشيتها ، ج ٣ ص ٢٤٦ .

في نحور اعدائهم ، ويُفقد الثقة بها .

. . .

ولاكن اذا كانت المناقضة في رواية عباد للواقع التاريخي تتمثل في حديثه عن وقوع معارك - او على الاقل معركة - بين المسلمين والمشركين ، فان في تاريخ ابن عساكر قولاً (عن حادثة قتل اليهودي هاذة على يد صفية) يوجب اعادة النظر في الرواية والتمهل في نقضها وتضعيفها ؛ ذلك ان ابن عساكر هاذا - وهو متأخر جداً - قد تفرد دون كل المؤرخين والناقلين ، بايراد قول يذكر ان هاذة الواقعة حدثت في موقعه « أُحد » ١ لا في يوم « الخندق » ؛ فاذا ثبت هاذا ، فيجب الانستنكر قول عباد « ورسول الله (ص) والمسلمون في نحور عدوهم .. الخ » بل يجب بحث الموضوع اذاً على هاذا الاساس الجديد .

ولاكن ابن عساكر نفسه ، لا يلبث ان يصحح عن « الحافظ » الراوية ما نقله اولاً ، فيقول : « قوله (يوم احد) وهم ، إنما كان ذلك يوم الخندق » ١ . وحق لو لم يصحح ابن عساكر والحافظ هاذا القول الخطائي وينفيا وقوع الحادثة في احد ، فان الواقع التاريخي ينفيها نفياً باتاً ، لان اليهود لم يكونوا في أُحد على حرب مع المسلمين ، حتى يتجسس احدهم على حصون المدينة او يحاول الوصول اليها لغاية سوء ، بل كانوا يزالون حلفاء للرسول وللانصار من اهل المدينة خاصة ، وهاذا واقع يؤكد ايضاً قول محمد بن اسحاق الزهري في

السيرة : « ان الانصار يوم احد قالو لرسول الله صلى الله عليه وسلم : يا رسول الله ، ألا نستعين بحلفائنا من يهود ؟ فقال : لا حاجة لنا فيهم » ١ .

فالواقعة حدثت - إن حدثت - في الخندق يوم قصد المشركون المدينة ومن فيها ، وامر الرسول بوضع النسوة والعجز والاولاد في الحصون والآطام ، ورواية عباد التي تزعم وقوع عراك حربي بين المسلمين والمشركين مناقضة اذاً للتاريخ وضعيفة ، - التالي - لا يمكن الاستناد إليها حجة للحكم على جبن حسان .

. . .

على ان الشك في رواية عباد يجب الا يعني الشك في حادثة قتل اليهودي ، الا اذا كانت روايته الرواية الوحيدة التي تذكر الحادثة ؛ فاذا كانت هناك رواية او روايات على صور اخرا ، فيجب تقصي تلك ودرسها بدورها ، فان شأنت تلك ايضاً سقطت الحادثة كلها ، وان ثبتت امام الدرس أخذ بها وبالحادثة ، وطرحت الرواية الضعيفة وحدها :

ومثل هذا الاختلاف البعيد بين الروايات المتعددة لحادثة واحدة غير مستبعد ، فقد يبذل راوية عن عمد او عن سهو في الوقائع التي تبلغ سمعه ، فيزيد فيها او ينقص ويعدل ، فتفاوته جوانب في الحبك ولا يحكم التأليف ، فتفضحه الثغرات والهفوات ، فيكون حاله كحال الجاني او الخاطيء الذي يتوقع التحقيق ان ينسا ولو نقطة في رسم خطه ، فينفذ التحقيق منها الى اكتشاف شخصيته ومعرفة

الحقيقة ! الا ان زيادة الراوية او إنقاصه او تعديله في الرواية لا ينفي وقوع الحادثة كلها . الحادثة تسقط وتطرح من الحساب اذا كانت الروايات الاخرى مصطنعة بدورها - كما ذكرنا - ومجمولة .

ولقد اسلفنا ان حادثة قتل اليهودي هاذو وردت في كتب السيرة وفي ترجمة حسان وكتب الادب وتاريخه بنصين لا بنص واحد ، اولهما نص عباد بن عبد الله نقلاً عن لسان صفية بنت عبد المطلب (وهو الذي ناقشناه حق الآن وكشفنا ضعفه) ، والنص الثاني يحدث به عبد الله بن الزبير (والد عباد) كمصدرٍ مخبرٍ شهد الحادثة وعاينها ، لا كراوية سمع الخبر فنقله . فلنعرج على النص الآخر ، فان كشفنا فيه بدوره ضعفاً طرحنا قصة حصن « فارغ » كلها من حسابنا ونفيناها ، وان وجدناه منطقياً سليماً من الثغرات المشككة ورايناه يُدين حساناً بالجن ، أدناه بدورنا وما ترددنا .

يقول ابن الزبير - كما اسلفنا - : « وجاء يهودي يرتقي الى الحصن ، فقالت صفية له : اعطني السيف ؛ فاعطاها ، فلما ارتقا اليهودي ضربته حتى قتلتته ثم احتزت رأسه فأعطته حسان وقالت : طوّح به ، فان الرجل اقوا وأشد رمية من المرأة ؛ تريد ان ترعب به اصحابه » .

فاول ما نلاحظ في هذا الحديث ان بينه وبين حديث (الابن) عباد اختلافاً واضحاً وتناقضاً من عدة وجوه :

١ - فالحصن في رواية عباد بعيد عن عيون الاعداء ، لان صفية تخاف ان يدل اليهودي قومه على الحصن ومن فيه من المسلمين ، وهو في رواية (الاب) عبد الله قريب ، لان صفية تريد ان تلقي برأسه

(بتطويحة من يد) في صفوف قومه .

٢ - ويتمثل خطر اليهودي في الرواية الاولى بطوافه بالحصن حتى ليُخاف من سعايته ، ويتجسم في الثانية بصعوده بنفسه الى الحصن ليقتمحه ويفتحه لصاحبه ، او ليقتل من فيه من صبية ونسوة .

٣ - وفي الرواية الاولى تنزل صفية في سبيل قتل اليهودي الى خارج الحصن ، بينما هي في الثانية تتلقف اليهودي مرتقياً صاعداً فتضربه حتى يموت .

٤ - والقتل يجري في الاولى بعمود ، وفي الثانية بسيف .

٥ - ويتمثل طلب صفية الى حسان في الأولى في ان يسلب القتل وفي الثانية في ان يطوح برأسه .

وجوه التناقض هاذي بين رواية عباد ورواية أبيه (اذا صدقت نسبة الروايتين اليهما) تجعلنا نتحفظ تجاه صدق الرجلين او احدهما . اذا اختلفت روايتان لحادثة واحدة ، فاحدهما على الاقل كاذبة او 'معدل' فيها ، وليس يبعد ان تكون الروايتان جميعاً كاذبتين احياناً ؛ وقد رأينا ان معظم عناصر رواية (الابن) بعيدة عن المنطق و احياناً مناقضة للواقع التاريخي ، فاذا كانت احدا الروايتين خاطئة مفتعلة ، حكنا اذاً بأنها الرواية الاولى ، رواية عباد .

ولاكن سلامة رواية الاب من نقاط الضعف ، لا تعني حتماً ان القصة صحيحة وان الحادثة قد وقعت ، فقد يكون الحديث تأليفاً متخيلاً أحسن المحادث (او بعض الرواة) تلفيقه ، فيجب اذا اقتنعنا بإمكانية حدوث القصة وبمنطقية وقائعها وظروفها ، ان

نبحث في مدا الثقة بالحدث والرواية : نزاهة وتديقاً وحسن ذاكرة .

على اننا في رواية ابن الزبير هاذة خاصة عن قصة صفية واليهودي ، نستطيع ان نوفر على انفسنا الانتقال الى هاذة المرحلة ؛ فلو اننا جارينا متهمي حسان بن ثابت بافتراض صحة نسبة الحديث الى ابن الزبير ، وبافتراض نزاهة الرجل التامة ودقته وحسن ذاكرته ، رأينا - بعد شيء من التمعن - ان حديثه لا ينتهي بنا الى اي غمز من قناة حسان ، ولا يُوسِي بأي مأخذ على الشاعر او اتهام له بالجبن .

لم تحاول صفية في هاذة الرواية ان تحيل على حسان مهمة قتل اليهودي ، فهي اذاً تعلم ان « الشيخ » « المقطوع الاكمل » « ليس بصاحب هاذا » والتالي انها تعذره ؛ ليس في هاذة الرواية تهرب يبيديه حسان من اية مسؤولية او مهمة تتطلب بعض الرجولة او بعض الجهد كسلب القتل أو عمل مشابه ، بل ليس في كل جنبات الرواية أي مس بحسان من قريب او بعيد ؛ فالانطباع السيء الذي قد تخلفه هاذة الرواية ، انما هو استمرار - أو على الاصح نتيجة - لاثر الرواية السابقة الطاعنة بحسان ، ولو كانت رواية الاب قرئت اولاً ، او لو كانت أُورِدَت وحدها مجردة ، لما خلفت اي انطباع ثالب مزير بحسان .

ماذا يبقا اذاً من قيمة لقصة قتل اليهودي في يوم الخندق كحجة لاثام حسان بن ثابت بالجبن ؟ قصة ترد في نصين مختلفين ، احدهما مغلوط مرفوض لانه بادي الافتعال والتناقض ، والآخر لا يدين الشاعر ولا يمسّه ! افلا يحق لنا - بعد هاذا - ان نطرح هاذة الواقعة من حسابنا في « محاكمة » شاعر الرسول ، وان نفتش عن دليل آخر لا

لا يتضمن مثل هاذة الثغرات الكبيرة الفاضحة التي تضمنتها رواية عباد ؟ إلا أن هاذة الواقعة التي سنطرحها من لائحة « أدلة الاتهام » ، هي الحجة الاقوا والواقعة الأبرز في يد الادعاء ضد حسان ، فإذا انهارت ، فهل ترا يبقا كبير غنا في الحجتين الاخرين — الحجة الثالثة والحجة الرابعة — في يد متهميه بالجبن ؟

. . .

٣- الحجة الثالثة في اتهام حسان بالجبن تتلخص — كما قدمنا — بأن حسانا كان في يوم الخندق نفسه قد ضرب وتدا في آخر اطمه فارع ، « فاذا حمل اصحاب رسول الله (ص) على المشركين حمل على الوند فضربه بالسيف ، وإذا أقبل المشركون انحاز عن الوند ، حتى كأنه يقاتل قرناً ، يتشبه بهم كأنه يُرا أنه مجاهد ، حين جبن » .

إذا على بعدٍ يبلغ — في ما قيل — فرسخين ، ويمتد حتى يضطر البعض للاستئذان للعودة ، وحق يُضطر الرسولُ معه إلى تعيين عامل له على المدينة ، تستطيع عينا حسان بن ثابت أن تشاهد تفاصيل المعركة من اقدام واحجام .. هل هاذذا ممكن ؟ ثم أين ومتى وقعت هاذة الحملات والانهزامات التي يزعم بين المسلمين والمشركون ، والتي كان يقلدها حسان كراً وفرأ ؟! أليس أن حرب الاحزاب لم تعرف — كما قدمنا — حرباً جماعية واحدة بين مهاجمي مكسة ومدافعي يثرب ، وان الخندق منع يومئذ تلاقي الفريقين وتلاحمهم ؟!

يبدو أن واضع هاذذا الخبر لم يكتف لحسان بالجبن تهمة ، بل زاد

عليه الجنون والسفَه ، وإلا ففي مثل ذلك الموقف العصيب لا يمكن أن يفعل ما عزي إلى حسان الا مجنون قاصر ، فلو سلمنا بامكانية الرؤية على ذلك البعد الذي تذكره الاخبار ، ولو ناقضنا التاريخ وافترضنا وقوع معارك حقاً يوم الاحزاب ، أليس المفروض في مثل هذه المعارك التي تتوقف عليها حياة الشاعر وقومه ، ومصير عقيدة تخصّص لها شاعراً وعنهما مدافعاً ، أنه قلق مضطرب غير مستقر الحال ، وإن قلقه ذاك يوتر اعصابه ويرتفع بحالته النفسية إلى أعلا بكثير من هذا العبث الصباني ، والتالي أنه يمنع عن أن يفعل شيئاً غير أن يتأمل الصراع والمصارعين ، وغير أن يتتبع بقلق شديد سير المعركة وتطوراتها .

على أن من الممكن من جهة أخرى أن يجعله القوم جباناً لدرجة ألا يستطيع النظر إلى المعركة ، ألم يجعلوه جباناً لدرجة يخاف معها حق سلب القتل ؟ بل إن تاريخ ابن عساكر يصرح بجبنه عن مشاهدة المعارك والحروب حين يدافع عنه قائلاً : انه كان لسناً شجاعاً ثم اصابته علة احدثت فيه الجبن « فكان لا يقدر أن ينظر إلى قتال ولا شهده »^١ . إلا أن الأخذ بهذا الخبر ينفي قصة الوند من أساسها ، أليس أن هجومه على الوند كان يحدث حين « يرا » المسلمين هاجمين ، وانحيازهم حين « يراهم » متراجعين ؟ كيف سيراهم ليقلدهم هجوماً وتراجعاً ، بينما سيمنع جبنه - في زعمهم - من التطلع إليهم ، وسيجعله يخفي رأسه كالنعامة لكي لا يرا « المشاهد المرعبة » التي قال الزبير انه كان يقلدها ؟

. . .

٤ - أما قصة تبسم النبي حين سمعه ينشد اشعاراً حماسية ، فهي لا شك أضعف هاذة الحجج المسوقة أدلة على جنبه ، فناقلاً الخبر - الزبير ١ - حدثه علي بن صالح ، أن جده (الذي وُلد بعد الرسول بسنين) « سمع » سماعاً - ولم يقل لنا ممن سمع - أن حسان بن ثابت أنشد الرسول ص) :

ولقد غدوت أمام القوم منتطقاً الخ
فضحك رسول الله (ص) ، « فظن » حسان أنه ضحك من صفته نفسه مع جنبه .

الإسناد في هاذة الرواية مقطوع ، والاطمئنان العلمي لا يرضا من محدث أن ينقل خبراً على السماع المجهول المصدر - هاذاً إذا صحت نسبة الرواية إلى جد الزبير - ومع ذالك ، فمن اعلم ناقلاً الخبر بما دار في ذهن حسان وبما ظنه الشاعر حين رآ الرسول (ص) يضحك ، هل أخبر حسان الناس بظنه وبالذي قدره من ضحك النبي حين أنشده بيتيه - أي أنه زاد من نشر التهمة بنفسه ولفظ الانظار إلى صفة الجبن التي يتميز بها - ؟ أم أن الذي نقل الخبر لجسد الزبير كان من قراء الافكار حتى عرف ما دار في ظن حسان ؟ !

كان حسان يتحدث في اشعاره عن شجاعة منه وعن مواقف له

يعتدّ بها ، ويعمل على أن يوحى للناس بأنه كثير الشجاعة جدير بالمفاخر ، والبيتان اللذان يدور حولهما هذا الحديث ، والسلمان قال عبد الله بن مصعب (جد الزبير) انه ألقاهما في حضرة الرسول ، يصوران هذه الناحية من الاعتداد فيه ؛ فهل يمكن إذأ أن يحدث حسان الناس بظنه الذي ينال منه ، وان يفسر للناس ضحك الرسول بأنه كان سخرية من جنبه ؟

إذا كان ما علمه ناقل الخبر من ظن حسان حين رأى الرسول يضحك ، تقديرأ شخصياً منه ، فنحن نوفر له رأي شاكرين ولا نأخذ به ، لأننا لا نرتاح إلى خبر يقوم على السماع المجهول ، ونرا أن الروايات التي تقوم على « سماع » و « ظن » و « قدر » ، هي في ساحة الحكم العلمي - كما هي في ساحة الحكم القضائي - أوها من بيت العنكبوت .

. . .

٨

إذا ، وبعد هذا كله : هل كان حسان بن ثابت شجاعاً ؟ نحن لم نزم هذا ؛ فنفي الجبن عن حسان لا يعني أنه شجاع ، بل نحن لا نستبعد التهمة ولا نستنكرها ، ولا كننا نستضعف أدلة الاتهام ولا نرا فيها مقنعاً كافياً لا صدار هذا الحكم القاسي عليه .

نحن لسنا هنا محامي دفاع اتخذ لنفسه منذ البداية هدفاً ينحصر في تبرئة المتهم في هذه « المحاكمة » ، بأي شكل وعن أي طريق ، ثم إضفاء غار البطولة عليه ؛ ولا كننا كالحقق المفتش عن الحقيقة ، أو

كالقاضي الذي يريد أن يحكم مرتاح الضمير ، نتطلب أدلة أخرى - ولكن مقنعة - لنُدين الرجل ولا نرحم .

لسنا مع حسان ولسنا عليه ، بل نحن مع الحقيقة صرفاً حيثما كانت وعلى أية صورة ظهرت ؛ وكما تمنعنا عن قبول الروايات المتقدمة لأنها لم تكسب قناعتنا وثقتنا - لا لأنها ضد حسان - كذلك سنتمنع عن قبول أي دفاع عنه إذا لم يكسب قناعتنا وثقتنا ^١ . يجب في الشهادة أن تكون رصينة ممكنة منطقية مقنعة جلية الصدق محكمة الجنبات ، حتى يمكن الاستناد إليها والحكم على أساسها ؛ وإذا كانت الروايات المتقدمة عن جنح حسان هي كل الأدلة التي استند إليها الادعاء - كما يقال في لغة الحقوقيين - لتوجيه التهمة ، فاننا لا نسمعنا إلا أن نبرىء الشاعر من تهمة الجنح « لعدم كفاية الأدلة » .

. . .

١ - كما هو حالنا مثلاً مع رأي ذهب إلى أن حساناً امتنع عن سلب اليهودي في حادثة صفية يوم الخندق اشفاقاً منه ورحمة ورأفة ، لا لجنح منه ، أما السبب في اشفاقه هذا فيمكن في أنه كان شاعراً حضرياً (راجع هذا الرأي مفصلاً في ص ٣٥ من كتاب : شاعر النبي) . هذا في نظرنا رأي عاطفي لعل ما حمل صاحبه عليه تحمسه لشاعر تغنا بمآتي المسلمين وسجاياء الرسول ، ولو انكبه صاحبه إلى أنه جعل حساناً بحكمه هذا فوق الرسول والمجاهدين مستواً خلقياً ولبالة ، وأنه خفض من إنسانيتهم إلى ما دون إنسانية حسان ، فقلعه ما قال بالرأي الذي به قال .

وكذلك نظرنا أيضاً إلى رأي آخر ، آمن صاحبه بأن حسان بن ثابت كان جبائلاً ، ولاكنه برر له هذا الجنح وعذره فيه ، وحجته أن الشاعرية اضعفت حماسه الحربية وذهبت بشجاعته (راجع مقدمة « شرح ديوان حسان بن ثابت » للاستاذ عبيد الرحمن البرقوقي ، منشورات المكتبة التجارية الكبرى بمصر ، ١٩٢٩ ، ص ١٩٢٩) . كأن ثمة تناقضاً بين الشاعرية والفروسية ، وكأنه لا يمكن أن يكون الشاعر شجاعاً أو الفارس شاعراً ، فما القول عندئذٍ بمثل عنتره بن شداد ؟

كيف قامت إذاً هاذة التهمة ؟ قد يسأل هاذا سائل ؛ أمن المعقول أن يعلو كل هاذا الدخان دون أن تكون وراءه نار ؟ وهل من الممكن أن يلفق احداً امراً كهذا ، ثم يكون له كل هاؤلاء المصدقين وكل هاذا الرواج ؟ وما دامت القاعدة القانونية تقول ان المتهم بريء حتى يثبت العكس ، فلم نشكك في هاؤلاء الرواة ونظن فيهم الأعمال والاصطناع ؟ وجوابنا أن التاريخ مليء بالدخان المصطنع الذي انجلا عن كذب كثير . لقد لعن معظم المسلمين الامام علياً أربعين سنة على أنه قاتل الخليفة عثمان او مسبب قتله ، والمؤرخون جميعاً اليوم على أن هاذة التهمة غير صحيحة ، وان اعتقاد المصدقين الكثير لها لا يعطيها حق الحياة ومقوماتها . وأما القاعدة ببراءة المتهم حتى يثبت العكس فهي تنطبق على حسان اولاً وتفترض فيه البراءة من تهمة الجبن حتى يثبت العكس ، كما تنطبق هنا أيضاً قاعدة قانونية اخرا ، هي أن على المدعي إثبات مدعاه ، فعلى متهمي حسان إذاً إثبات تهمتهم له ، وليس عليه هو نفيها .

ولاكن ، إذا عجز متهمو حسان عن إثبات تهتهم ، فهل نحكم بأن قصة جبنه هاذة هي خبر مفترأ واختلاق مقصود من نوع تلك الافتراءات التي تحدثنا عنها في مطلع البحث ، والتي قلنا ان التاريخ السياسي وتاريخ الأدب والحديث وسواها عمرت بها ؟

ان تضعيف الروايات المتهمة حساناً لا يكفي دليلاً على نفي التهمة عنه . قد يكون حسان جباناً فعلاً ، وتكون الروايات ضعيفة في الوقت نفسه . لقد حكمنا بالبراءة « لعدم كفاية الادلة » ، أي لضعف الروايات التي استند إليها الادعاء ما دامت هي كل الحجج التي استند إليها ، لأنه ثبت لدينا أن الشاعر كان شجاعاً ، أو لأننا تأكدنا من

وجود افتعال مقصود في الروايات سببه الهوا أو الغرض . ان الحكم بوجود افتعال ، هو في الواقع اتهام جديد في اتجاه معاكس ، ولكي يكون هذا الاتهام معقولاً واهلاً للتصديق ، يجب أن يفسره سبب منطقي يقبله العقل ؛ إذ بعيد أن 'تختلق' الاحاديث أو الاخبار دونما داع من دفاع أو هجوم أو اعتداد أو تغطية . علينا أن نتساءل وأن نجيب : هل ثمة دافع لاختلاق التهم على حسان ؟ هل لأحد مصلحة في تشويه سمعته والازراء به ؟ وبعبارة اخرا ، علينا حتى يمكن الحكم باختلاق تهمة الجبن على حسان بن ثابت ان نلتمس في حياته أو ظروفه أو عصره أو اوضاع ابنائه مثلاً أو حلفائه ، دافعاً منطقياً لاختلاق تهمة الجبن هاذة ، يفسر الغاية منها تفسيراً مقبولاً ، ويجعل افتعالها ممكناً ، بل مرجحاً .

ان من ابرز أسباب التحامل طبعاً الخصومة ؛ فهل كانت لحسان بن ثابت خصومات حتى يكون ثمة من يتحامل عليه ؟

ان الانطباع الأول في الأذهان عن حسان بن ثابت انه شاعر الرسول ، وصاحب الأشعار الايمانية العاطفية اللاهبة في التغني بسمو رسالته ، والمدافع المندفع المتفرغ للذب عن لواء الاسلام وحياض المسلمين . هاذا صحيح عامة لمن يقرأ الاشعار صرفاً كإداة أدبية ؛ ولاكن المتصفح لسيرة حسان ولتاريخ صدر الاسلام عامة ، يدهش لكثرة العداوات التي كانت لهاذا الرجل ، وللخصومات المستمرة التي مارسها وحمل رايتها بشدة وعناد .

ان « شاعر الرسول » لم يقف نشاطه على الصراع العقائدي وعلى الدفاع اللساني الاذاعي الشعري ، بل يبدو انه كان ذا كيد كثير ،

٧٨ حسان أغضب الرسول (ص) مرة حتى رفض استقباله ثلاث مرات

وانه صادق وعادا ، وحالف وخالف ، وهاجم وهوجم ؛ ولئن كانت سيرته قبل الاسلام غامضة بعض الغموض ، فإن مراحل حياته واضحة بعد اعلانه اسلامه منذ ان هاجر الرسول إلى يثرب ، وهاذه المراحل تنطق كلها باستغراقه في حلبات الجدل والصراع ، وتصوره شاعر هجاء من خلال أبياته كشاعر عقيدة ، وتظهر الأعداء حوله كثيرين والمغيظين أكثر .

يبدو انه كان في حسان بن ثابت استعداد فطري للهجاء وطعن الناس ، وقد شاء له ربه أن يعيش في حُقبه من حُقب الخاض التاريخي الحافلة التي تروج فيها بضاعته ، بضاعة الكلام واللسان القوال اللادع ؛ ولو كان وقف هاذي الطاقة على الخير الصرف ، وعلى الهجاء في سبيل دفاع عقائدي مترفع ، لأراح واستراح ، ولبقي رفيعاً علياً له الاحترام وله التقدير الكثير ؛ ولاكن أخباره الصغيرة تدل على انه كان يُرخص نفسه أحياناً بالتوافه ، وانه كان يُستدرج لمسا قد يندم عليه من ذم أو هجاء ، حتى انه أغضب رسول الله نفسه مرة غضباً شديداً دونما داعٍ موجب أو سبب مهم ، ولدرجة أن الرسول رفض استقباله ثلاث مرات حين جاء يعتذر عن أشعار قالها في ذم المهاجرين^١ .

تقول اخبار حسان ان لسانه كان شيئاً غير عادي بين الناس ، وتنقل عنه في الافتخار بهذا اللسان الطويل — مادياً ومعنوياً — أقوال ، منها انه كان يضرب به « روثه^٢ انفه من طوله » ويقول : والله ما

١ - هاذي الحادثة تذكرها معظم المصادر التي نقلت سيرة حسان ، وتجد تفصيلها بخاصة في الاغانى ، ج ٤ ص ١٥٨ - ١٦١ .
٢ - روثه الأنف : ارنبته .

سرفني به مقول من العرب ! والله لو وضعتني على شجر حلقة أو على صخر لفلقه !^١ . وفي رواية أخرى انه أمسك بلسانه قائلاً لرسول الله (ص) حين دعا الانصار لنصرتي باللسان كما نصرته بالسيف : « أنا لها يا رسول الله ؛ والله ما يسرفني أن لي مغولاً بين بضراً وصنعاء »^٢ ، والمغول السيف الدقيق ذو الحد الماضي .

هو إذأ فخور به إذا اللسان ، متنطع لمعارك الكلام والصراع ، يعتد بمقدرته الهجائية ، بل ويزهو بالهجاء طابعاً له يتسم به ، ففيه يرا ميدان مفخرة يجلسي فيه ، ونحن نظن ان حسانا ما كان ليكون غير شاعر هجاء لولا ان الظرف السياسي الضخم الذي عايشه جرفه وفرض عليه أن يكون شاعر عقيدة ، وما كان ليتسم الا بسمة هجاء مرّ كجبرير والفرزدق وأشباههما - لا رجل عقيدة أو سياسة أو شاعر مديح - مع فأرق مهم ' بينه وبين جرير وأمثاله ، هو أن الأئمة كانوا يهجون في الغالب عدواً واحداً أو طائفة واحدة ، أما هو فقد وزع « خيرات » هجائه على كل الناس ، وزرع « مآثره » في كل ساح وميدان ، على الصعيد الديني والسياسي وعلى الصعيد الشخصي الخاص ، على الصعيد الجماعي وعلى الصعيد الفردي معاً .

أما على الصعيد الجماعي ، السياسي أو الديني ، فقد كان شاعر الخزرج قبل الاسلام في خصوصتهم مع الاوس ، وفي أشعاره الخزرجية تلك - على قلتها بالنسبة الى باقي شعره - يبدو حسان كثير العنفوان

١ - الشعر والشعراء لابن قتيبة ، طبعة المكتبة التجارية ، ط ٢ ص ١٠٤ .

٢ - الاغانى ، ج ٤ ص ١٣٧ و ١٦٤ .

شديد الفخر قوي الدفاع عن قبيلته ، حتى كيُخيل إليك انه يعد نفسه المسؤول عن حماية حياض قومه وعن إعلاء مفاخرهم ودفن عادات أخصامهم ، وقد كانت له مع قيس بن الخطيم - شاعر الأوس - صولات وجولات ومواقف مشهودة ، حتى تعرض كل منها لنساء الآخر ، ويقال ان حسناً استعان الخنساء على هجاء قيس فرفضت .

فلما من الله على الانصار بالاسلام ، انصهر الأوس والخزرج في بوتقة جديدة ، ليصبحوا جميعاً أعداء لأعداء محمد (ص) ، وهنا انفسح المجال أمام حسان ، وتفتحت طاقاته كاملة ، فميدان المعركة هنا أرحب ، وغاياتها أبعد وأعلى ، وحدود القول وطرائقه أكثر ألواناً وأغناً عدة . وأعلنها ابن ثابت على قریش والمشرکین حرباً ضارية لا هوادة فيها ولا لين ، وانطلقت حمم الیثربي تنصب لهباً لاهباً على مكة وأرهاطها وشعرائها ، يسفسه معتقداتهم ، ويسخر من آلهتهم ، يثلب أعراضهم ، ويحطم أصنامهم ، يتناول كل سري فيهم وعزیز ، فما يغادره إلا شلواً مطعوناً ممزق الأوصال ، ويصطاد كل كريمة من حرائرهم ، فيمقذفها بالقذع ، ويمرغ أوثقها بتراب ، أو يعيرها بولسد أو بوالد ، ثم يستعرض مفاخرهم واحدة واحدة ، فيشوه فيها ويشوه ، ويوهي منها ويوهن ، حتى تنقلب مثالب ونخازي ومعايب ، فإذا أبياته سيات تقض منهم المضاجع وتقلب الجنب ، وما تشجيع النبي له بقوله : « قل وروح القدس يؤيدك » وارساله إياه إلى أبي بكر ليوجهه في مطاعن المهجوين ، إلا دليل على ان شعره كان أثقل وطأة وأنفذ أثراً من شعري زميليه عبد الله بن رواحة وكعب بن مالك ، وعلى انه كان أكثر - مما كانا - إيلاً للمشرکین ، وإثارة للنقمة والعداوة والغضبوت .

فلما قبض النبي (ص) وانشعبت بعده الأمة في خلافاتها - سواء في

موضوع الخلافة ، أو مقتل عثمان ، أو حرب الجمل ، أو ما بعد ذلك - خاض حسان خضم هذه الخلافات جميعاً ، مشاركاً مساهماً متحيزاً ، يؤيد فريقاً ويخاصم فريقاً أو أكثر من فريق : مدح علي بن أبي طالب - كما يذكر بعض الروايات - في حجة الوداع يوم غدير خم ، ثم انقلب يؤيد أخصامه في موضوع الخلافة والامامة ، وطالب علياً بدم عثمان واستئثار المسلمين عليه ، ووالا في آخر أيامه معاوية بن أبي سفيان كما كان في الوقت نفسه شاعر قومه الأنصار الذين عارضوا معاوية حتى هشمه الأخطل وهشمهم بأهاجيه بسبب هذه المعارضة ، وهاكذا كانت حياته عداوة متصلة وخصومة مستمرة .

أما على الصعيد الفردي الشخصي ، فقد امتد لسانه إلى كثيرين ، ولم يتوقف على حدود الصراع المعتقدى أو الحزبي وحده ، لكن حساناً رآ في وقفه الخصومة على تلك الحدود وحدها هدراً لطاقاته ، أو ان في تخصيص عداوته بميادين دون ميادين تقيلاً يمس من شاعريته ، فعمل على أن يستغل مقدرته الهجائية حتى مداها الأبعد ، وأطلق لسانه يحول في كل ميدان ويقول في كل مناسبة ، مع الجماعات ومع الأفراد معاً ، ومع المشركين ومع المؤمنين على حد سواء .

لقد هجا ثقيفاً وعيّر بها يجدها أبي رغال قائلًا :

إذا الثقفي فاخركم فقولو هلمّ نعد شأن أبي رغال
أبوكم أخبت الآباء قدماً وأولاد الخبيث على مثال^١

١ - ديوان حسان بن ثابت ، طبعة ليدن ، ص ٣٦ ، وفي طبعة المكتبة التجارية الكبرى (تصحيح البرقوقي) : « وأنتم مشبهوه على مثال » ، ص ٣٠١ .

وندد - وهو شاعر الرسول - بالمهاجرين ، وهاجا - كما ذكرنا - قيس بن الخطيم ، وشاتم وناقض ضرار بن الخطاب الفهري وعبدالله بن الزبعرأ وأبا سفيان بن الحارث وعمرو بن العاصي والنجاشي وسواهم وسواهم ، ولم يتورع - كما لم يتورعو - عن ذكر محرم ، وافحش وافحشو ، ولا كن لسانه كان بينهم من أسلط الألسنة إلم يكن أسلطها ، لذا كانت أقواله أوجع ، والحق عليه أعمق ، وتحين الفرص لإيلامه والانتقام منه أكثر وأوفر ، ولذا كان كرهه عاماً تقريباً ، ولذا أيضاً رأينا رجلاً مثل الحارث بن عوف يستجير برسول الله من لسانه وهجائه وسطوة كلماته قائلاً : « لو مزج البحر بشعره لمزجه »^١ .

هاذه العداوة الممضة التي قلنا انها جعلت كرهه عاماً تقريباً ، يظهر أثرها في أخباره الصغيرة المتفرقة ، التي منها مثلاً : ان أناساً في مجلس ابن عباس قالو حين جاء حسان : « جاء اللعين » دون ان يذكرو اسمه أو يصرحو به^٢ ، كأن لا حاجة إلى تعيين المقصود بكلمة اللعين لأن جميع الناس يعرفونه بهذا النعت ؛ ومنها أن نسوة كن يطفن حول الكعبة فذكر اسمه ، فما أن سمي حتى سبته امرأتان من بني مخزوم وشتمته^٣ ، ومنها أن عبد الرحمان بن أبي بكر استنكر من أخوته عائشة مرة حتى استقبلها له^٤ ، وان صفوان بن المعطل ضربه بالسيف لاشعار أو لأشياء قالها حتى كاد يقتله^٥ ، وليست هاذة كل الاخبار التي

١ - الاغاني ، ج ٤ ص ١٥٤ و ١٥٥ .

٢ - الاغاني ، ج ٤ ص ١٤٥ و ١٤٦ ، وتاريخ ابن عساكر ، ج ٤ ص ١٢٨ .

٣ - الاغاني ، ج ٤ ص ١٦٣ .

٤ - تاريخ ابن عساكر ، ج ٤ ص ١٢٧ .

٥ - الاغاني ، ج ٤ ص ١٥٥ - ١٦١ .

تصور نفرة الناس منه؛ بل ان هاذة العداوات وهاذا الكره له منذ أدرك ، يصورها حسان نفسه بقوله متحدياً مستهيناً أو شاكياً :

وأن لم يزل لي منذ أدركتُ كاشحٌ

عدوٌ أقاسيه وآخرُ حاسدٌ^١

. . .

هل من المستبعد بعد هاذاء ، وفي كل هاذا البحر المتلاطم من عداوات وخصومات ، ان يظهر من هاؤلاء الناقمين والحاقدين والموتورين الكثيرين تهمة بل تهم للانتقام من هاذا السليط والتشفي منه بها ، ألم يكن بين هاؤلاء جميعاً ناقم واحد يهون عليه تلفيق الكذب ليصم حسانا بعيب يؤذيه ويأخذ به ثاره ؟

لعل أفضل جواب على هاذا التساؤل نجده في قول لابن سلام عن حسان في طبقات الشعراء ، هو انه « قد حمل عليه ما لم يحمل على أحد لما تعاضت^٢ قريش واستبّت^٣ » .

إذاً ليس احتمال ذالك وارداً فقط وان العقل يصدقه ويرجحه ، بل ان الاخبار تؤكده أيضاً ، وقد جاءت كلمتا « تعاضت »

١ - ديوان حسان بن ثابت ، طبعة المكتبة التجارية الكبرى ، ص ١١٤ .

٢ - تعاضت : تشاقت .

٣ - استبّت : تبادلت السباب . راجع العبارة في طبقات الشعراء لابن سلام الجعفي ، نشره حامد عجان الحديدي الكتبي ، ص ٨٠ .

و « استبت » توضحان بجلاء أن المقصود من قوله « حمل عليه » الافتراء والتجني، لا ما قد يخيّل إلى بعض من وضع أشعار مثلاً ونسبتها إليه؛ ولم يكتب الخبر بأن يصدق ظننا في وجود تحامل عليه وفي تلفيق التهم له، بل جعله مظلوماً أكثر من كل الذين ظلموا، ومحمولاً عليه « ما لم يحمل على أحد » .

فمن أية جهة من هذه الجهات المعادية صدرت التهمة على حسان؟

لا أحد يستطيع أن يحكم . الكل أهل لأن يُتهم بها إذا الافتراء، ولا أحد ينزه عن ذلك؛ على أن اطلالة آل الزبير في إسناد كل من هذه الروايات المتهمة المتقدمة، يجعلني أميل إلى التفتيش عن مفتاح سر هذه التهمة في الموقف الذي وقفه حسان من أم المؤمنين عائشة (رض) في حديث الافك، أو في مساندته للأمويين في اعتقالهم سدة الخلافة بينما أبناء الزبير يعملون لتحويل قيادتها إليهم هم .

. . .

و خلاصة حديث الافك أن السيدة عائشة (رض) فقدت أثناء العودة من غزوة بني قينقاع عقداً لها، فتأخرت تفتش عنه، ولما أقلمت قافلة المسلمين - وكانت حاطة - لاستراحة - حمل المولجون بها هودجها ظانين انها فيه وسارو دون أن ينتبهو لتخلفها. وكان صفوان بن المعطل يتأخر عن المسلمين لينظر ما يتخلف عنهم ويجمع سيقطهم، فرآ عائشة متخلفة فأركبها بعيره وسار هو، فلما عاد بها أمام الناس ورأوها عائدتين وحيدتين، تأولو عليها وتحدثو فيها بالافك، حتى نزل

الوحي بتبرئة أم المؤمنين وتنزيهاها^١ .

ولقد شغل حديث الافك هاذا المسلمين أمدأ ، ويرا بعض المؤرخين أن ذبوله امتدت إلى ما بعد عهد الرسول ، لأنهم ذهبوا إلى ان حرب الجمل هي بعض نتائجها ، ونحن لا نستبعد أن تكون تهمة الجبن لحسان من نتائج هاذا الحديث أيضاً .

ذالك أن حسان بن ثابت كان أحد ثلاثة تناولو أم المؤمنين بالسنتهم وتحاملو عليها ، فتجنو وآلمو ، حتى جلدهم الرسول حداً بعد ظهور براءة عائشة ثمانين ثمانين^٢ ، وهاؤلاء الثلاثة هم : مسطح بن أثانة ، وحمينة بنت جحش ، و . . حسان بن ثابت^٣ .

أما مسطح بن أثانة فكان ذا قربا لأبي بكر الصديق ، وكان مسناً ضعيف الحال ، فكان أبو بكر يبره ويمده بإحسان ، فلما أشاع في ابنته عائشة ما أشاع ، أقسم أبو بكر ألا يعطيه شيئاً . ونزلت بعدئذ آية توصي بالعفو والغفران ، فعفا أبو بكر وعاد إلى سابق رفته للرجل .

وإما حمينة بنت جحش فقد عللت عائشة (رض) موقفها منها في حديث الافك فقالت : « ان اختها زينب بنت جحش كانت عند

١ - تجد تفاصيل حديث الافك في كتب السيرة كلها ، وقد اعتمدنا بخاصة على سيرة ابن هشام . راجع ج ٣ ص ٣٠٩ - ٣٢٩ .

٢ - اسد الغابة ، ج ٢ ص ٦ .

٣ - وقيل ان من تجنو ايضاً عبد بن أبي بن سلول .

رسول الله صلا الله عليه وسلم ، ولم تكن بين نسائه امرأة تناصيني^١ في المنزلة عنده غيرها ، فأما زينب فعصمها الله تعالى بدينها فلم تقل الا خيراً ، واما حمزة بنت جحش فأشاعت من ذلك ما اشاعت ، تضادني لاختها ، فشقيمت بذلك^٢ .

واما حسان بن ثابت فيبدو ان ام المؤمنين غفرت له زلته في الافك ، وكان لهاذا الغفران عدة عوامل مساعدة ، على رأسها ان حساناً مدحها معتذراً مستقيلاً ، واثنا على عفتها وسجايها ، ومنها انه التقا معها في الخط السياسي ، وبخاصة بعد مقتل الخليفة عثمان ، ومنها شيخوخة لحسان وانية عمياء ، استحق معها العطف والرثاء . بل ان الاخبار تجعل عائشة (رض) تصل بغفرانها الى ان تدافع عن حسان ، وان تذكر الناس بمذائجه للرسول ، وان تجلسه على وثير الوسائد أو في كريم المواضع^٣ . ومع ذلك ، مع كل هذه الاخبار التي تظهر ان السيدة عائشة طرحت من حسابها موقف حسان البعيد عن اللياقة ، فان هناك تعبيرات عفوية صدرت عن ام المؤمنين ، تتم عن ان جرح الكرامة كان اعمق في نفسها من ان ينساقط ، فهي مثلاً تعبر مرة بما يشبه الشماتة بعماء^٤ ، وهي تعلق على شعر له ينزهها فيه عن الزلل ويمدحها ببعدها عن الغيبة والنهش في كرامات الناس بقولها : «ولا كنك انت لست كذلك»^٤ .

١ - تناصيني ، من المناصاة : المساواة . وقيل ايضاً : تناصبني .

٢ - السيرة ، ج ٣ ص ٣١٢ و ٣١٣ .

٣ - راجع أخبار تكريم عائشة لحسان ودفاعها عنه وثنائها عليه في الاغاني ،

ج ٤ ص ١٦٣ و ١٦٤ .

٤ - راجع تفصيل القصة في الأغاني ج ٤ ص ١٥٣ .

أراني الآن أصل الى ما يربط بين حديث الافك هاذا وبين تهمة الجبن التي لحقت حساناً في التاريخ ، والتي حدثت بأخبارها رواة ثلاثة من بيت واحد ، هم عبد الله بن الزبير ، وولده (عباد بن عبد الله) وابن اخيه (عبد الله بن مصعب) ؛ أما هاذا الرابط فهو ان ابناء الزبير كانوا أبناء أخت عائشة ، لان الزبير بن العوام كان متزوجاً من أختها اسماء بنت ابي بكر . هل بعيد من اسماء وابنائها ان ينقموا على حسان وزميله « مسطح » « وحمنة » هاذو الشائعة المؤلمة التي ألحقوها بعزيرتهم ام المؤمنين ؟ ألم تحدث عائشة نفسها بأن حمنة ضادتها انتصاراً لاختها زينب ؟ فما المانع من أن 'تضاد' اسماء حسانا والآخرين انتصاراً لاختها عائشة ، واذا كان والد اسماء يمنع رفته عن مسطح الفقير غيظاً وغضباً ، واخوها عبد الرحمان يستنكر حتى استقبالها لحسان الأعما المتهمم شيخوخة ، افليس طبيعياً ان تنفعل لاختها - هي الانثى - انفعال ابوها واخيها واكثر ؟

ولقد حق لابناء الزبير ان ينقموا على حسان بن ثابت خاصة موقفاً آخر له زاد به زميليه مسطحاً وحمنة « فضلاً » عندهم ، فاذا هم لم يضادوه لخالتهم ، ففي ذالك الموقف الآخر دافع كاف لعداوته والطمع فيه ، هو اندفاعه العنيف في تأييد الامويين بعد مقتل عثمان ، لان ابناء الزبير كانوا ايضاً من الطامعين في « نعيم » الخلافة والحكم - وقد كانت خلافة عبد الله بن الزبير في الحجاز ، وقيام اخيه مصعب بن الزبير بأمر العراق ، حقبة في التاريخ الاسلامي الأول حافلة بالاحداث الجسام معروفة - فلم يكن يوافقهم من شاعر كحسان ان يرسخ الحكم الأموي ويثبته ، جاعلاً من الامويين أصحاب حق شرعي في الخلافة .

هاذا ولا يمكن - في هذا الشأن - تجاوز ابناء الزبير دون التحديث
عن « عروة » :

كان لعبد الله بن الزبير واخيه مصعب اخ يختلف عنهما نهجاً في
العيش والتصرف ، هو عروة بن الزبير الذي لم تستهوه السياسة والحكم ،
ولم يسع كأكويه الى ملك أو سلطان - ولعله لجأ الى هذا السبيل
لشعوره بالمعجز عن الوصول - بل تفرغ للرواية ونقل الاحاديث ،
والذي ساعد على الأخذ بحديثه وروايته عند كثيرين من معاصريه
والذين تلوهم - رغم وضوح الاختلاق والوضع في أحاديثه أحياناً^١ -
انه كان من جهة الأب حفيداً صفية عمة النبي ، وابن الزبير بن العوام
الصحابي المعروف المقاتل مع رسول الله ، ومن جهة الأم حفيد ابي بكر
وابن أخت عائشة (رض) ، وانه عايش اعلام الجيل الصحابي الاول ،
وعاين الاحداث الجسام في العهود الاسلامية الأولى ، وقد روا احاديث
نسبها الى أبيه وإلى خالته أم المؤمنين ، ونقل عنه عدد من الرواة
اللاحقين واكثرهم ، منهم : ابن اسحاق والواقدي والطبري وسواهم .

أليس غريباً ان عروة هذا رغم كثرة ما سمع وحفظ وحديث ،
ورغم انه ذكر حسان بن ثابت في احاديثه ، « لم يسمع » حديث اخيه
عبد الله عن ذكرياته يوم الخندق ، ولم يبلغه ما بلغ ابني أخويه^٢ من
حديث جدته صفية عن موقف حسان في ذلك اليوم ، فلم يذكر في

١ - راجع ما كتبه الشيخ عبد الله نعمة في كتابه « روح التشيع » (ص ١٢٥
و ١٢٦) عن استعداد هذا « الفقيه » لوضع الاكاذيب .

٢ - عباد بن عبد الله بن الزبير ، وعبد الله بن مصعب بن الزبير .

احاديثه قصة الوند ، ولم يشر الى حديث قتل صفية لليهودي ، بل ولم ينقل - عنها او عن سواهما - اية قصة اخرا او خبر يدل على جبن عن حسان بن ثابت ؟ !

هل هذا طبيعي ؟ عروة المختص بالتحديث ، والمتحري للاخبار والوقائع ، والذي حدث خاصة باخبار الهجرة وحروب الرسول مع المشركين ، فعرض التفاصيل ، وتقصا الصغائر ، يتجاهل قصة عامرة كهذه تتضمن مفخرة كبيرة لجده ؟ ! ماذا يعني هذا ؟ هل يعني الا واحداً من اثنين : إما أن عبد الله بن الزبير لم يحدث بهذا الحديث وان الرواية المنسوبة اليه مكذوبة من اساسها (وكذا الرواية المنسوبة الى ابنه عباد نقلاً عن صفية) ، وإما أن عروة رأى في حديث اخيه السياسي عن وقائع أُطَمِّمَ « فارغ » يوم الخندق ، رواية « هشة بيّنة الضعف » اذا لم نقل كذبة مفضوحة ، فتجاهلها واملأها ؟ ؟ !

٩

وبعد هذا كله ...

دعونا نتجاهل كل النقاط والاحتجاجات المتقدمة ؛ لنفرض ان الروايات المنسوبة إلى آل الزبير صادرة حقاً عنهم ، ولنتجاهل مناقضة بعضها احياناً للواقع التاريخي كله ، ولنحسن الظن بأخصام حسان فننزههم عن امكانية اختلاق الاحاديث وافتعال التهم (للعين) حسان ؛ ولاكن ، أيكن - وحسان على كل هذا الجبن المعيب - ألا يعيره خصومه بهذا الصفة ؟ هل أبقا شاعر في مهجور خصلة شائنة فلم يستغلها ؟ أيكن إهمال عيب بارز كهذا في حين كانوا احياناً يخلقون المعاييب اختلاقاً ولو لم تكن ؟

مثل ' ذاك الشامت الجذلانِ مثلاً ، الذي قال في حسان وحمنة
ومسطح يوم 'جلدو' حدثهم في حديث الافك :
لقد ذاق حسان' الذي كان اهله وحمنة' ، اذ قالو هجيراً ، ومسطح'
أما كان جديراً أن يشهر بحسان جباناً ، وان يعيره ويضخم عيبه
ويحسمه ويكثر من ترداده ؟

مثل ابي سفيان بن الحارث الذي يقول لحسان :

ابوك ابو سوء وخالك مثله ولست بخير من ابيك وخالك
وان احق الناس الا تلوّمه على الموم من ألفا أباه كذا لكاً

كيف يعفيه في اهاجيه من عابة الجن ، فيتخلا عن سلاح ضخم
يستخدمه في تعيير خصمه حسان وتحقيره واغاظته اذا كان جباناً ،
والجنين في ذالك المجتمع القبلي وفي تلك الحقبة الحربية من أشد التهم
وارذل المعاييب ؟

واقوال قيس بن الخطيم ، ونقائض عبد الله بن الزبعر ، واهاجي
ضرار بن الخطاب ، وتلك الحملات الشداد الكثار في اشعار النجاشي
وعمر بن العاصي والاخلطل وسواهم وسواهم - والتي لو اردنا كتابة
بعض ضئيل منها لشط بنا المدا وطال البحث - لم نخلت حق ولو من
اشارة عارضة الى خلة مزرية كهذه في شاعر الرسول لو كانت حقاً
موجودة ؟؟ ام ان القصائد والابيات الكثيرة التي تعرض فيها هاؤلاء

١ - السيرة ، ج ٣ ص ٣٢١ .

٢ - طبقات الشعراء لابن سلام ، ص ٩٧ .

لجن حسان ، ضاعت وحدها من اشعارهم ؟!

اذا آمننا - ومن حقنا ان نؤمن - ان اشعار اخصامه شاهد قوي على صحة التهمة او كذبها ، كان من حقنا ان نحكم بكذب التهمة ، لان اشعار هاؤلاء الانصام - لسوء الحظ أو لحسنه - لم تتضمن هاذه الادانة للشاعر المقطوع الاكحل الغائب عن ساحات الحروب .

يعزينا حقاً عن ظهور الاخبار المختلقة في الحديث والتاريخ والادب ، ان التاريخ عرف الى جانب الاغاليط الكثيرة التي ظهرت ، علماء محققين ، ونقاداً عرفو بالاناة والدقة والتمعن العلمي الرصين ، فنقلو - إذ نقلو - متبئين ، وحكمو - اذ نقلو - منصفين ، وتوخو - إذ تحرو - ان يتوصلو الى الحقيقة التاريخية صرفاً خالصة لا يأتياها الباطل .

وقد اسلفنا ان بعض هاؤلاء وفيهم ابو عمر والسهيلي والخشني قد شكّو في الحديث المنسوب الى صفية عن جن حسان وقتلها اليهودي لانقطاع الاسناد ، ونضيف هنا ان النقطة الاخيرة التي اثرتها - أي عدم تعرض اخصامه لموضوع جبنه وعدم تعييرهم له به - لفتتهم ايضاً واثارت دهشتهم ، - التالي - عززت شكهم بضعف الحديث ، بل حكمو باصطناعه . ولعل من المستحسن هنا نقل بعض اقوالهم في هاذا الموضوع للتدليل ولاعطاء فكرة ، وقد يكون افضل تلك الاقوال قول السهيلي (الذي نقلت قبله بعضه) لجمعه بين البساطة والاختصار . قال السهيلي في « الروض الانف » تعليقاً على القصة التي ينسبها ابن اسحاق الى صفية عن جن حسان وقتلها اليهودي يوم الخندق :

« ومجمل هاذا الحديث عند الناس على ان حسان كان جباناً شديداً

الجبن . وقد رفع هاذنا بعض العلماء وانكره ، وذلك انه حديث منقطع الاسناد ، ولو صح هاذنا لهُجِّي به حسان ، فانه كان يهاجي الشعراء كضرار وابن الزبير وغيرهما ، وكانو يناقضونه ويردونه عليه ، فما غيرّه احد منهم يجبن ولا وسمه به ، فدل هاذنا على ضعف حديث ابن اسحاق ؛ وان صح فلعل حسان ان يكون معتلاً في ذلك اليوم بعله منعتة من شهود القتال ...^١

وفي المعاصرين أيضاً دهش الأستاذ محمد خلف الله من أن احداً من اخصامه - وما أكثرهم - لم يعيره بالجبن ، فجعله ذلك يطالب بدرس هاذنه الصفة وتحقيقها شاكاً بصحتها . إنه يقول بعد نقله قصص صفة والوئد وشعر حسان الذي أضحك الرسول : « وهاذنه صفة تحتاج في الواقع إلى تحقيق ، ومن الغريب أن احداً من خصومه على كثرتهم لم يعيره بها ، وكان حقها أن تكون اولا القذائف ضد شاعر يتغنا ببلاء المسلمين في الحروب ويعير خصمه من المشركين^٢ بأنه

ترك الاحبة أن يقاتل دونهم ونجا برأس طميرة وجام^٣ .

. . .

هناك تفسير طريف لسكوت الشعراء عن تعيير حسان بالجبن ، هو

١ - نقلاً عن حاشية السيرة ، ج ٣ ص ٢٣٩ و ٢٤٠ .

٢ - الخصم الذي يقصده الأستاذ خلف الله ، والذي قال حسان فيه هاذنا البيت معيراً لإياه بالفرار ، هو الحارث بن هشام الذي فرّ من المعركة في يوم بدر .

٣ - مجلة الثقافة ، السنة ٥ العدد ٢١١ ص ٢٧ .

٤ - نقلاً عن حاشية السيرة ، ج ٣ ص ٢٤٠ .

قول ابن السراج : « سكوت الشعراء عن تعبيره بذلك من أعلام النبوة ، لأنه شاعره صلا الله عليه وسلم » ٤ ، فهذا قول عاطفي ساذج لا أراني عليه بحاجة الى تعليق كثير ، لأن كثيرين ممن خاصمو حساناً وكانوا اهلاً لتعبيره ، لم يكونوا يؤمنون بنبوة رسول الله (ص) ، وإذا كانوا يذمون حتى النبي نفسه ، فهل يمكن ان يتهيبوا أو يحترموا شاعره؟ إن المسلمين انفسهم لم يحترموا في حسان هذا المقام المعنوي الذي حظي به ، فهاجموه وهجوه في عهد الرسول وبعده ، بل ان صفوان بن المعطل حاول قتله مرة ، حين لحقه بالسيف فأدركه داخل بيته وضربه حتى شق قفاه بالسيف ، وذلك بعد أبيات قالها طعناً بالمهاجرين ، فتعلل صفوان بها ذريعة لأخذ ثاره منه على ما تأوله عليه في حديث الافك ١ .

أما إذا أردنا أن نحمل كلام ابن السراج فوق ما يحتمل ، ونفسره بأنه يقصد أن هاذ « معجزة » خص الله بها حساناً لأنه كان شاعر الرسول ، فلم يلهم احداً أن ينظم فيها ، فإننا نتساءل : لم وقفت هاذه المعجزة على ناحية الجبن وحدها ، ولم تنقذه من إقذاع وإفحاش وحملات قاسية كان بعضها اشد عليه احياناً من أن يقال له « يا جبان » ، ومن اهاج موجهة ليس أزارها مثلاً قول الأخطل :

وإذا نسبت ابن الفريعة خلته كالجحش بين حمارة وحمار ٢ .

. . .

١ - الأغاني ، ج ٤ ص ١٥٦ .

٢ - الفريعة : أم حسان بن ثابت ، وكان حسان ينادا بهاذه النسبة ، كما كان يصف نفسه بها أيضاً .

١٠

وبعد

ان الواجب العلمي يقتضي أن نفتش خلال أبيات الشاعر وعبر ديوانه عن مؤيد أو ناقض لظن وارد عنه أو رأي قيل فيه ، لأن الشعر هو المصور الصادق لشخصية الشاعر الحقيقية . الشعر ابن المناسبات وسجل العواطف والخلجات والأحوال ، والمعبر الاصدق عن واقع الأحاسيس وحقيقة الأفكار التي تعتمل في نفس الشاعر ، وتكوّن عناصر شخصيته ومقوماتها . وإذا كان الخبر خاضعاً للشك ، وإذا كان القول المنسوب إلى الشاعر عرضة للتصديق والتكذيب ، وإذا كان ما يُظن فيه هو تقديرات تحتل الخطأ والصواب ، فالشعر هو اعتراف الشاعر ، والقول الوحيد الثابت أنه صادر عنه ، بل هو الاعتراف الفاضح أحياناً حتى لما لم يشأ صاحبه ان يظهره . إن له من القوة إذاً فوق ما له منها الخبر المنقول ، لذا وجب في كل دراسة تتناول أديباً ما الرجوع إلى آثاره والمتون الصادرة عنه ، بل وأن يكون ذلك أحياناً قبل الرجوع إلى سيرته وظروف حياته .

وقد فعل هذا مثلاً الأستاذ محمد خلف الله - وحق له - في دراسته الاجمالية المسلسلة عن حسان ، فربط بين أشعاره وبعض الأخبار عنه ، وقال مثلاً في حديثه عن حروب الخزر - رهط حسان - مع الأوس أو مع اليهود قبل الإسلام : « ومن الجدير بالملاحظة هنا أن شاعرنا لا يفتخر بلسانه فحسب ، ولا كن بسيفه أيضاً . يقول في قصيدته التي يعدها صاحب « الجمهرة » من « المذهبات » :

لساني وسيفي صارمان كلاهما ويبلغ ما لا يبلغ السيف مذودي^١
ويقدر من ذالك أن يكون لحسان سابق ماض في الوقائع
والحروب .

ومع ذالك، مع تسليمي بقوة دراسة النص الشعري مادةً للتحقيق،
ورغم إيماني بوجوب القيام بهاذه الدراسة ليكون التحقيق وافياً، فاني
فضلت أن اضرب هنا صفحاً عن هاذا النص ما دام الموضوع موضوع
تهمة يحاكم بها الشاعر ، وما دامت اشعاره التي تمثل رأيه لن تعدو أن
تكون افتخاراً قد يقوله الشجاع والجبان معاً . إن أبيات الشاعر اعتراف
« له من القيمة فوق ما للخبر » في محاكمة أدبية حقيقية ، حين تصور هاذه
الأبيات إدانة للشاعر وتفضح نقصاً فيه ، أما وان حسان بن ثابت كان
— كما أشرنا — كثير التفاخر والادعاء في شعره ، وكان يصور نفسه بطلاً
مقدماً يفري الصفوف ويفرق الجموع و « يغدو امام القوم منتطقاً » بالصوارم
البيض ، فان أشعاره لن تكون لنا مستنداً ولن يؤخذ بها حجة . إنها
ادعاءات متهم لن يعترف على نفسه طبعاً بالجنب المزري ؛ هي رواية
لطرف في القضية وذوي مصلحة ، فشهادته مجروحة واقواله ضعيفة
لا قيمة لها . من هاذه الزاوية ، رأيت تجاهل اقوال حسان وتجاوز
اشعاره الملاً بالافتخار الكثير ، لأنني لا أظن أن هاذه الاشعار ستمدنا
بدليل بعد « المرجحات » التي قدمنا لنفي التهمة عنه .

. . .

على اني استميتح القارئ عذراً إذا أجزت لنفسي أن اتوقف بصورة

خاصة عند هذا البيت الذي أحس بعطف خاص يعتمل في اعماقي على
قائله ، والذي يخاطب حسان فيه صاحبتة (شعناء) التي ذكرها
كثيراً في اشعاره :

لعمرو أبيك الخير « يا شعث » ما نبا علي لساني في الحروب ولا يدي
ان الذي استوقفني لا قوله إنه جمع اليد إلى اللسان ، ولا كن هذا
القسم الحار الذي يؤكد به مدّعا ، هاذو اللهجة العاطفية التي تم عن
تحرق وألم ، لكن صاحبها لم يعد يجد ما يرد به عنه تجنياً ظالماً هو منه
براء ، فلجأ إلى القسم ، إلى العاطفة ، إلى استصراخ الوجدان ، ليحمل
على تصديقه !!

لعمرو أبيك الخير يا « شعث » ما نبا علي كلامها
ترا ، هل كان حسان بهذا البيت ينفي هاذو الشائعة الجائرة
بالذات ؟ أم هاذو إذا نفي أم هو شكوا ؟ أم تراه يثور أحياناً حتى على
الشكوا ، فيتعالا على متهميه المتجنين لؤماً ، اللاحيه بظهر الغيب كذباً
وتخرصاً ، فيصرخ بغيظ :

ما أبالي أنب بالحزن تيس أم لحاني بظهر غيب لثيم
وبماذا يلحون حساناً ؟ أبالجن ؟ ولا كن حسانا ليس المهاجم
الوحيد في التاريخ ، ليس الأول وليس الأخير ! لقد اتهم غيره بدينه ؛
وهناك من قادته التهم إلى حتفه ، وهاذو بريء وذاك مظلوم ، والتاريخ
بأمثاله واشباههم مليء ، فما اصدقه فيهم وفي نفسه حين يقول وكأنه
لا يشير الا إلى تهمة الجبن هاذو بالذات :

وان امرء أيسي ويصبح سالماً من الناس - الا ما جئنا - إذا لسعيد

المصادر والمراجع

ابن الأثير (عز الدين أبو الحسن علي) : اسد الغابة . طبعة جمعية المعارف .
ابن سلام ، المححي البصري (محمد) ، المتوفى سنة ٢٣٢ هـ : طبقات
الشعراء . نشره حامد عجان الحديد الكتي . مطبعة
السعادة بجوار محافظة مصر . بدون تاريخ .

ابن عساكر : الحافظ الكبير ثقة الدين (أبو القاسم علي بن الحسين بن
هبة بن عبد الله بن الحسين) الشافعي : التاريخ الكبير .
اعتنا بترتيبه وتصحيحه الشيخ عبد القادر افندي بدران .
مطبعة روضة الشام سنة ١٣٣١ .

ابن قتيبة (أبو عبد الله محمد بن مسلم) : الشعر والشعراء . طبعة
المكتبة التجارية لصاحبها مصطفى محمد .

ابن قتيبة (أبو عبد الله محمد بن مسلم) : المعارف . طبعة وستنفلد ،
گوتنگن ١٨٥٠ .

ابن هشام : السيرة النبوية . حققها وضبطها وشرحها ووضع فهرسها
مصطفى السقا و ابراهيم الابياري وعبد الحفيظ شلي -
مطبعة مصطفى البابي الحلبي واولاده بمصر . ١٣٥٥ هـ .
١٩٣٦ م .

أبو الفرج الاصبهاني : الأغاني . مطبعة دار الكتب المصرية بالقاهرة .
الطبعة الأولى ١٣٥٠ هـ . ١٩٣١ م .

الأميني (الشيخ عبد الحسين) : الغدير . الطبعة الاولى . طهران .
البرقوقي (عبد الرحمان) : شرح ديوان حسان بن ثابت الانصاري .
وضعه وضبط الديوان وصححه . منشورات المكتبة
التجارية الكبرى . القاهرة ١٣٤٧ هـ . ١٩٢٩ م .

البستاني (فؤاد افرام) : حسان بن ثابت . سلسلة الروائع رقم ٣٣ .
الطبعة الثانية . المطبعة الكاثوليكية ببيروت . ١٩٥٢ م .
حسان بن ثابت : الديوان . طبعة ليدن ، وطبعة المكتبة التجارية
الكبرى .

خلف الله (محمد) : دراسة متسلسلة عن حسان بن ثابت في مجلة الثقافة . السنة ٥ .
الزركلي (خير الدين) : الأعلام . الطبعة الثانية .

الطباع (عبد الله أنيس) : شاعر النبي حسان بن ثابت الانصاري .
سلسلة الشعراء الاعلام . دراسة ونقد ومنتخبات .
مكتبة المعارف ببيروت . ١٩٥٥ .

طلس (أسعد) والكيلاني (ابراهيم) : الادباء العشرة . منشورات
المكتبة العمومية . مطبعة الثبات بدمشق ١٩٤٠ م .

عبد القادر بن عمر ، البغدادي ، نزيل القاهرة ، المولود سنة ١٠٣٠ هـ .
المتوفى بالقاهرة ١٠٧٩ هـ : خزانة الأدب ، ولب الباب
لسان العرب . وهو شرح على شواهد شرح الكافية للرضي .

- الجزء الأول . صححه وعلق عليه جماعة من أفاضل العلماء وأشرف على طبعه ووضع فهارسه محمد محيي الدين عبد الحميد . منشورات « دار العصور للطبع والنشر » بمصر . أبريل ١٩٢٩ .
- الكناني (خلدون) : حسان بن ثابت . محاضرة مطبوعة . عنيت بنشره مكتبة عرفة بدمشق . مطبعة الترقى ١٣٦٢ هـ .
- ١٩٤٣ م .
- اللواساني (السيد حسن الحسيني) : تاريخ النبي احمد (ص) . مطبعة العرفان . صيدا ١٣٥٩ هـ (١٩٤٠ م) .
- نعمة (الشيخ عبدالله) : روح التشيع . منشورات دار الفكر اللبناني بيروت ١٤٠٥ هـ . ١٩٨٥ م .

عَلَامَاتُ اسْتِفْهَامٍ
جَوْلَ بَعْضِ كُتُبِ "الْآدَابِ"
الْمَنْسُوبَةِ إِلَى ابْنِ الْمُقَفَّعِ

١

يُنسب الى عبد الله بن المقفع عدد من الكتب الاخلاقية والأدبية والفلسفية والسياسية والتاريخية والقصصية الرمزية ، أوردتها المصادر القديمة المختلفة ، كـ « الفهرست » لابن النديم ، و « مروج الذهب » للمسعودي ، و « اختيار المنظوم والمنثور » لابن طيفور ، و « وفيات الاعيان » لابن خلكان وسواها .

الا ان هاذه الكتب الكثيرة التي يرد ذكرها في تلك المراجع متعددة الاغراض متبانية الموضوعات ، مفقود معظمها اليوم ، وما بين ايدينا منها لا يعدو الثلاثة او الاربعة ، أشهرها طبعاً « كلیلة ودمنة » المعروف الذائع الصيت ، وباقيها كتب في المواعظ والكلمات الحكيمة البقصار ، طُبعت تحت اسماء « الادب الكبير » و « الادب الصغير » و « الدرة اليتيمة » و « رسالة الصحابة » . هاذا وقد ظهرت مؤخراً ، واول مرة بالعربية ، رسالة منسوبة الى ابن المقفع ، كانت تُرجمت الى الفارسية في القرن الهجري السابع باسلوب الفيلسوف النجومى الشهير نصير الدين الطوسي ، ثم نُفقد الاصل العربى ، وبقيت الترجمة الفارسية التي ظهرت مطبوعة في ايران أول مرة سنة ١٣٥٢ هـ (١٩٣٤ م) ، وعنها ترجمت - ثانية - الى العربية وظهرت (كما أُلحنا) أواخر العام ١٩٦٢ م ؛ واسم هاذه الرسالة

« الادب الوجيز للولد الصغير » .

وفي « اخبار عبد الله بن المقفع » في الفهرست ، يعد له ابن النديم ثمانية كتب ، منها في موضوع الادب - او الآداب - اربعة هي :

- ١ - كتاب آيين نامه في الآيين ١ .
- ٢ - كتاب الآداب الكبير .
- ٣ - كتاب الادب الصغير .
- ٤ - كتاب اليتيمة في الرسائل ٢

ويلاحظ في هاذة التسميات :

اولاً : أن ليس في هاذة المجموعة ذكر لكتاب « الادب الكبير » ، بل ان كلمة « الادب » جاءت بالجمع : كتاب الآداب الكبير .

ثانياً : ان اسم « اليتيمة في الرسائل » قد حُرِّف بعداً الى « الدرة اليتيمة » ، فأسقطت عبسارة « في الرسائل » التي تشير الى موضوع الكتاب ، وزيدت كلمة « الدرة » التي تترادف عادة مع كلمة « اليتيمة » في التعبير ، تدليلاً على تفرد كتاب أو أثر ما في موضوعه او حسنه .
ثالثاً : لم يأت في هاذة اللائحة اسم « الادب الوجيز للولد الصغير » ولا اسم « رسالة الصحابة » .

١ - ظهرت في المتن بنسخة فلورغل « في الأصر » ، ويذكر في الحواشي انها في إحداه النسخ « في الانس » ، اما في نسخة رضا تجدد (ص ١٣٢) فهي « الآيين » ، والراجع عندنا انها كما ذكرنا ، وستحدث بعداً عن هاذة الكلمة .
٢ - الفهرست ، طبعة فلورغل ، ص ١١٨ . طبعة تجدد ، ص ١٣٢

٢

وقد لَفَتَ النظر الى الملحوظة الاولى ، المحققُ العالم المرحوم عباس اقبال ^١ ، فنبه الى ان المصادر القديمة لم تذكر كتاباً لابن المقفع باسم « الآداب الكبير » ؛ وقال في حديثه عما سماه ابن النديم « الآداب الكبير » :

« لا نعرف السبب في ان جميع طابعي الكتاب في مصر والشام ، ضبطوا اسمه « الآداب الكبير » ، خلافاً لما ضبطه ابن قتيبة وابن النديم اللذان يسميان الكتاب في كل الموارد (الآداب الكبير) و (الآداب) لابن المقفع » ^٢ .

ولعل السبب الذي تساءل عنه عباس اقبال هو ورود اسم « الآداب الصغير » بعد الآداب الكبير ، مما جعلهم يعتقدون ان الاسم واحد لكتابين متماثلين ، احدهما مبسط او ذو حجم كبير ، والثاني مختصر او صغير الحجم ، وما دام الثاني هو الآداب الصغير ، فالأول هو اذاً الآداب الكبير . وبديهي ان كلمتي الكبير والصغير هنا وصف للكتاب ، لا للآداب او الآداب .

والواقع ان اطلاق اسم واحد على كتابين كبير وصغير ، تقليدٌ قديم في دنيا التأليف والتصنيف باللغة العربية ، وكثيرة هي الكتب التي كتبت لها ملخصات بعد وضعها ، فميز بين الاصل وبين خلاصته بأن

١ - من المحققين البارزين في النصف الاول من هذا القرن . له عدد من الكتب التحقيقية والبحوث الدراسية العميقة ، وقد كان يُصدر مجلة أدبية رفيعة اسمها « يادگار » . توفي عام ١٩٥٥ .

٢ - شرح حال عبد الله بن مقفع فارسي ، ص ٥٧ .

أُطلق على الأول وصف « الكبير » وعلى الثاني « الصغير » ، كما ان كتباً أخيراً أُشرحت او فصلت بعد وضعها مختصرة ، فسمي واحداً بعد التفصيل او التبسيط « المطول » او « المبسط » او « الكبير » او « الاكبر » بالترتيب . الخ .

ومن يتصفح « الفهرست » مثلاً ، أو سواه من المراجع القديمة ، يقف على الكثير جداً من الكتب التي تحمل نعت الكبير او الصغير او اشباههما ، نذكر منها على سبيل المثال - لا الحصر - ما يلي :

- ١ . كتاب البلدان الكبير و كتاب البلدان الصغير .
- ٢ . كتاب المثالب الصغير و كتاب المثالب الكبير .
- ٣ . تاريخ الاشراف الكبير و تاريخ الاشراف الصغير .
- ٤ . كتاب الشمس الاكبر و كتاب الشمس الاصغر .

كتاب الاصول الكبير في الصنعة و كتاب الاصول الصغير في الصنعة ايضاً .^٥

-
- ١ - الفهرست ، ص ٩٧ . طبعة تجدد ، ص ١٠٩ .
 - ٢ - الفهرست ، ص ٩٩ . « تجدد ، ص ١١٢ .
 - ٣ - الفهرست ، ص ١٠٠ .
 - ٤ - الفهرست ، ص ٣٥٧ . طبعة تجدد ، ص ٤٢٢ .
 - ٥ - الفهرست ، ص ٣٥٨ . وثمة غير هاذة في الفهرست كتب أخيراً «مزدوجة» مثل كتاب السياسة الكبير وكتاب السياسة الصغير (في الصفحتين ١٣٨ و ٢٦٢) ، كتاب الجامع الكبير وكتاب الجامع الصغير (في الصفحة ١٧٤) ، كتاب الابواب الكبير وكتاب الابواب الصغير (ص ١٧٤) ، كتاب الشروط الكبير وكتاب الشروط الصغير (ص ٢٠٨) ، كتاب التاريخ الكبير وكتاب التاريخ الصغير (ص ٢٣٠) ، كتاب الخائز الكبير وكتاب الخائز الصغير (ص ٣٥٥) ، كتاب العمالقة الكبير وكتاب العمالقة الصغير (ص ٣٥٥ و ٣٥٦) .

تعدد الكتب المزدوجة أوحث وجود «أدب كبير» و«أدب صغير» له ١٠٧

بل هناك كتابان أكثر مطابقة لحالة الكتابين المحتملين هنا لابن المقفع، هما «كتاب الآداب الكبير وكتاب الآداب الصغير للمروزي»^١. كما ان ابن النديم يورد في مكان آخر عبارة تدل أكثر على رواج هذا النوع من التقسيم بين الكتب، وذلك حيث يقول: «قال ابو موسى: ألفت^٢ ثلاثمائة كتاب في الفلسفة، والف^٣ وثلاثمائة كتاب في الحيل... وافت كتاباً^٤ صغاراً وكباراً»^٤.

هاذا الطباق او التضاد، يوحي ان الكتابين المذكورين لابن المقفع، كانا يحملان كعنوان، إحداهما الصورتين التاليتين: «الادب الكبير والادب الصغير» او «الآداب الكبير والآداب الصغير».

ونظائر كلا الاسمين - اي الأدب او الآداب - كثيرة في لوائح الكتب والمصنفات العربية السابقة؛ ولا كن بما ان المراجع القديمة تذكر كلها «آداب ابن المقفع» بالجمع، كما أن اياً منها لم يذكر له كتاباً باسم الادب الصغير، لذا فإننا لا نرا وجهاً لترجيح الصورة الأولى، (اي بافراد كلمة الادب) بل ان جمع كلمة الادب أولاً، لانها وردت بالجمع في عدة مصادر؛ بينما ان كلمة الادب الصغير التي استند اليها المحققون المتأخرون لإفراد «الآداب» الكبير، لم ترد الا مرة واحدة قد يكون فيها خطأ من النساخ، كما ان موردها نفسه - كتاب الفهرست - يجعل

١ - الفهرست، ص ١٥٠.

٢ - الأرجح انها ألفت للمجهول (أي يضم الهمزة وفتح الفاء وسكون التاء) ويرجع ان العدد (الف) بعدها مرفوع كنائب فاعل، عدا أن المعنا يقتضي ذلك. لكن اذا يتناقض على ما يبدو مع كلمة (الفت) الآتية بعدها، اذ تبدو تلك فعلاً معلوماً للمتكلم المفرد (بفتح الهمزة وسكون الفاء وضم التاء).

٣ - كذا وردت العبارة، والمفروض ان تكون الكلمة هنا «كتبا» بالجمع.

٤ - الفهرست، ص ٣٥٧.

الكتاب الأول الموازي لها « الآداب » بالجمع .

إذا ..

هل كان كتاباً ابن المقفع يسميان : الآداب الكبير والآداب الصغير .. ككتابي المروزي المذكورين في آخر اللائحة المتطابقة المتقدمة ؟

قبل الاجابة عن هذا السؤال يجدر ان نلاحظ ان المؤلفين الذين أشرنا الى انهم ذكروا اسم الكتاب بالجمع - أي الآداب - لم يضمنوا الاسم كلمة الكبير ، بل قالو « آداب ابن المقفع » فقط مجردة ؛ فيجب ان نتأكد أولاً من ان كلمة « الكبير » هي جزء من اسم الكتاب حتى نقرر قيام الطباق ووجود كتاب آخر إزاءها يحمل اسم « الصغير » ، أو ان اصل الاسم كان « الآداب » فقط ، وان ابن النديم اضاف كلمة « الكبير » منه تدليلاً على حجم الكتاب او تقديرأ لقيمه مثلاً ، دون ان يقصد منها مقارنة او تضاداً او مقابلة مع كتاب آخر يحمل اسم الصغير ؟

ذالك ان كلمة « الكبير » ترد في الواقع في لوائح الفهرست بدلولين ؛ فمرة ترد من جملة اسم الكتاب طباقاً او مقارنة او تضاداً لكتاب آخر مختصر مثلاً يحمل اسم « الصغير » - كما مر معنا في لائحة الكتب الأزواج التي اوردناها - ومرة ترد كلمة « الكبير » نعتاً على الأرجح يطلقه ابن النديم - لا مؤلف الكتاب - تقديرأ واكباراً منه للكتاب ، او وصفاً لحجمه ، دون ان يستدعي هذا الوصف وجود كلمة « الصغير » مقابلها ، أي كما يقول الواحد منا : الاديب الكبير ، او العمل الكبير ، او القلب الكبير .. الخ . لان ابن النديم يلحق بعض الكتب بعبارات او تعليقات منه وجيزة تدل على رأيه الشخصي

أحياناً في الكتاب ، أو تحدد موضوعه ، أو تصف محتواه ؛ ومن هاذا القبيل على الأرجح كلمة « الكبير » التي يلحقها بعدد من الكتب تقديرأ منه لقيمة الكتاب أو دلالة على حجمه ، مثل كتاب معاني الشعر الكبير ^١ وكتاب النحو الكبير ^٢ وكتاب حدود الطرف الكبير ^٣ . الخ . فهذه الكتب ، وعدة كتب أخرى غيرها ، مذكورة في الفهرست دون ان يقابلها كتب أخرى موصوفة بكلمة الصغير .

وما يرجح ان كلمة الكبير في أسماء هاذة الكتب وصف من ابن النديم ، لا أنها من أصل اسم الكتاب ، أنه نفسه يصف كتباً غيرها في أماكن أخرى بالكبر ، بصورة اخبارية ، يوضح بها ان الكتاب كبير ، أو بعبارة يتضح من سياقها أو من وضعها نحويأ أو صرفياً أنها وصف للكتاب ومن قلم صاحب الفهرست نفسه ، كقوله في أخبار أبي حنيفة الدينوري وهو يعدد كتبه : « كتاب البلدان ، كتاب كبير »^٤ وقوله في أخبار ابن عبد الحميد الكاتب : « كتاب أخبار خلفاء بني العباس ، كبير »^٥ .

١ - الفهرست ، ص ٧٧ ، في سيرة ابن قتبية .

٢ - صاحبه ابن الخطيب ، الفهرست ، ص ٨١ .

٣ - للشاء ، الفهرست ، ص ٨٥ .

٤ - كتاب الفتوح الكبير ، لسيف بن عمر الأسدي التميمي (ص ٩٤) ، وكتاب التاريخ الكبير ، في أخبار الواقدي (ص ٩٩) ، وكتاب الفضائل الكبير (ص ١٠٠) في أخبار أبي البسختر ، وكتاب أخبار الخلفاء الكبير (ص ١٠٢) للمدائني .

٥ - الفهرست ، ص ٧٨ .

٦ - الفهرست ، ١٠٧ .

فهل كلمة الكبير في ذكر ابن النديم لكتاب « الآداب الكبير » هي من النوع الأول أم من النوع الثاني ؟ هل يقصد بها الطباق والتضاد مع كلمة الصغير في اسم الكتاب التالي ، أم يريد بها وصفاً منه يدل على قيمة الكتاب أو حجمه ؟؟

٣

ان هاذو الاسماء العديدة التي وردت لكتب « كبيرة » -قيمة او حجماً - دون وجود كتب صغيرة ازاءها ، يجعل من الممكن اتصاف « كتاب آداب » لابن المقفع بالكبير من قبل ابن النديم . هاذو صحيح ، ولاكن الامكانية ليست دليلاً على الحدوث . اننا نستطيع ان نحكم بان الكلمة وصف مزيد من قلم ابن النديم ، لا أنها جزء من اسم الكتاب ، حين ندرس كلمتي « الكبير » و « الصغير » في اسمي الأدبين المذكورين في الفهرست ، فنجد ان الطباق او التضاد بينهما لا يمكن ان يكون مقصوداً هنا ، اما إذا وجدنا امكانية لان يكونا متضادين متوازيين ، ووجدنا وجهاً للتقابل والطباق بينهما ، فسيتعذر عندئذ الحكم بأن كلمة « الكبير » ليست من اسم الكتاب ، بل لعل العكس سيكون الأرجح .

فما الذي تراه يقصد ابن المقفع - في حالة التسليم بصحة نسبة الكتابين اليه وبقيام الطباق بينهما - بتسمية أدبيه بالكبير والصغير ؟

١ - هل قصد بكلمة « الكبير » في عبارة « الادب الكبير » التقدير والإجلال ؟

في هاذو الحالة تصبح كلمة « الصغير » في الكتاب المقابل للتحقير

والزراية ، مع ان هذا ليس وارداً ؛ هذا عدا اننا لا نجد ان مطالب الادب الكبير اكثر جلالاً واهمية من مطالب الادب الصغير ، بل كلاهما في نوع واحد من الادب وعلى مستوا واحد من القيمة المعنوية والجمالية ، فهما يستحقان التقدير نفسه والاجلال نفسه .

ان صفة « الكبير » ممكنة على اساس التقدير المعنوي ، بل مستحسنة ، لو كانت جاءت صرفاً مجردة ودون ظهور لكلمة « الصغير » ازاءها بالمعنا المقابل أو المضاد ؛ أما وان اسم الكتاب الثاني يضم صفة « الصغير » ، فلا يجوز أن تكون كلمة « الكبير » عندئذ ازاءها على سبيل التقدير والاكبار الأعجاب ، بل يجب ان ترمي كلمتا الكبير والصغير اذاً الى غرض آخر غير القيمة المعنوية .

٢ - اترا كلمتي الكبير والصغير ترميان الى معنا المقارنة والطباق الذي ترميان اليه في الكتب الاخرى التي تحملهما في عنوانها ، ككتاب البلدان الكبير وكتاب البلدان الصغير مثلاً ، وسواء من الكتب المزدوجة المماثلة التي عددنا بعضها ؟؟

ان هذا التفسير يبدو طبيعياً للوهلة الاولى ، ولاكن بعض التأمل في هاذين « الادبيين » المنسوبين الى ابن المقفع سرعان ما يكشف عن أنها يختلفان عن باقي الكتب « الكبيرة والصغيرة » بأمرين مهمين يجعلان من المستعبد جـداً ان يسميهما ابن المقفع على هاذي الصورة الطباقية الازدواجية .

اول ذينك الأمرين حقيقة تاريخية مهمة يجدر أن نلاحظها ، هي ان الكتاب العربي لم يعرف في عصر ابن المقفع ، ولا حتى في حقبة قريبة تلتها ، هاذذا التقسيم للكتب بين كبير وصغير ، بل ان عناوين المصنفات التي ظهرت في عصر ابن المقفع وُبعيدَه ، على يده وأيدي من تَلَوَه ، كانت تتميز ببساطتها وبدالاتها غالباً على مضمونها وبتجردها من الأوصاف ، ككتب « الآيين » و « العين » و « الحيوان » و « البيان والتبيين » و « التاج » و « البخل » و « امثالها » (وهو ما يؤيد ان يكون كتاب ابن المقفع يحمل اسم « الآداب ») ، وان تقسيمات الكبير والصغير ، والاكبر والاصغر ، والبسيط والوسيط والوجيز .. الخ ، وكذا الأسجاع والأوصاف الطنانة في أسماء الكتب وعناوين الرسائل ، هاذه كلها لم تظهر الا بعد ابن المقفع بعدة عقود قد تزيد عن قرن كامل او أكثر ، فمن غير المستساغ أن يكون هاذذا التقسيم لادب كبير وأدب صغير من عصر ابن المقفع أو من عندياته .

بل انني اذهب الى أكثر من هاذذا ، الى الظن بأن ابن المقفع لو كان هو الذي اطلق اسمي الادب الكبير والادب الصغير - او الآداب الكبير والآداب الصغير - لكان قلده في تلك التسمية معاصروه وتالوه من المؤلفين ، ولكانت الكتب « الكبيرة والصغيرة » قد شاعت قبل الوقت الذي شاعت فيه بزمن طويل ، لأن ابن المقفع كان ذا مكانة رفيعة في نفوس القراء بعده جعلت المؤلفين الآخرين ، لا فقط يقلدونه في كتاباتهم ، بل ينحلونه كتباً يضعونها هم ، ثم يشيعون انها من مؤلفات

لتروج وتحظا بالاحترام^١ ، فهل اقل اذاً من ان يقلدوه في « التفنن » باطلاق الأسماء - لو كان تفنن - وان يقسمو كتبهم - كما قسم - الى كبير وصغير ؟ اقول هذا وأستعرض كتب العصر العباسي الأول ، فلا أجد بينها واحداً عرف هذا التقسيم المنسوب الى ابن المقفع ، غير ادبيه المزعومين .

أما الأمر الثاني الذي يختلف فيه « ادبا » ابن المقفع عن الكتب التي عرفت التقسيم بين كبير وصغير ، فهو ان تلك الكتب يكون واحداً عادة صورة مصغرة او مفصلة عن الآخر ، فالكبير منها - كما أسلفنا - شرح أو تبسيط للصغير ، أو أن صغيرها تلخيص أو اختصار لكبيرها . ذالك ان الواحد من المؤلفين القداما كان يضع مختصراً جامعاً في النحو مثلاً ، أو في المنطق ، أو الاحكام الفقهية ، أو سواها ، يحوي المطالب في جمل وفقرات قصار ، يفهمها الخاصة وأرباب الفن الموضوعية فيه ؛ ويكون حُسْنُ هذا النوع من الكتب في نظر الخاصة انها تحوي العلم كله في كمية قليلة من القول او الورق ، ولا كنها في نظر طلبة هذا العلم او العامة من القراء تكون غامضة لا يغني أصلها عن شرح وتوضيح ، لذا يضع المؤلف - وحياناً يضع آخر أو آخرون بعده - الكتاب نفسه مرة أخرى بصورة جديدة أكثر تفصيلاً وأوفر شروحاً يُميّز بينها وبين الأصل المختصر ، بأن يطلق عليها صفة « الكبير » او

١ - من هاولاء مثلاً الجاحظ ، الذي يقول انه كان يضع كتباً يلعب تأليفها الى ابن المقفع او الخليل او امثالهما من سابقه المعبرين عند الناس ، فيروج الكتاب ويُستنسخ ويُتدارس (راجع ذالك في مقدمة كتابه « المحاسن والاضداد » طبعة القاهرة ١٣٢٤ هـ . ص ٢)

« الأكبر » الخ ، وعلى الاصل صفة « الصغير » او « الأصغر » أو « الوجيز » وأشباهاها .. او ان العملية تكون معكوسة ، أعني ان المؤلف يضع كتابه أولاً مفصلاً ، ثم يحدث تلخيصه او ايجازه في مرحلة ثانية للخاصة من المثقفين ، ويتميز الكتابان اسماً بعدئذٍ بصفتي الكبير والصغر ، ومن هاذن القليل كانت الكتب المزدوجة « الكبرى » و « الصغرى » التي عددنا قبلاً بعضها .

فهل ينطبق هاذن الوضع على الكتابين الموجودين بين ايدينا باسمي الادب الكبير والادب الصغير ؟

لا طبعاً . فالأول ليس شرحاً او تفصيلاً للثاني ، وليس هاذن تلخيصاً او ايجازاً للأول ، بل ان مطالبهما من النوع الذي لا يمكن تلخيصه ، لانها ليست علماً خاصاً مترابطاً ذا مشكلات تشرح ، او معلومات تضغط وتوجز ، بل هي جمل وعظية اخلاقية ، أو حكم عملية ، أو تعاليم اجتماعية ، توضع بين يدي القارئ في جمل متفرقة تقصر او تطول ، فلا ارتباط بين واحدتها والاخرى في معظم الاحيان ، بل حتى ليس في الادب الكبير والادب الصغير أية أقسام أو موضوعات مشتركة او متماثلة يمكن ان توحي ان قسماً من احدهما هو تلخيص او تفصيل لقسم مما في الآخر .

لا وجه اذاً لتسمية الكتاب الأول بالكبير في مقابل الكتاب الثاني الذي يضم اسمه كلمة « الصغير » تشبيهاً لهما بالكتب الاخرى التي عرفت هاذن التقسيم ، لان هاذن الكتابين ليسا كتلك الكتب نهجاً ووحداً مطالب يتنازعها تفصيل و ايجاز .

٣ - فهل يُراد من صفتي « الكبير » و « الصغير » حجما الكتابين وكمية صفحاتهما وأوراقهما ؟ اي المعنا الموضوعي لكلمتي كبير وصغير ، أعني ان اولهما ضخيم كبير الحجم ، والثاني صغير الحجم قليل الصفحات ؟؟

ولا كن الادب الصغير يقارب الادب الكبير حجماً ؛ صحيح أنه اصغر منه ، ولا كنه من حيث الحجم يعادل ثلثيه تقريباً ؛ واذا كانت الكمية التي يضمها الاول تؤهله لان يتصف بالكبير ، فإن الثاني الذي يقاربه حجماً لا يعود بمسا فيه صغيراً البتة ، ويصبح على الأقل كتاباً عادياً لا تجوز عليه صفة الصغر .

ثم ما هي ، بعد هذا ، تلك الكمية الضخمة من الكتابات او الاوراق التي تخول « الادب » الأول ان يوصف بالكبير ؟

ان الكتاب المطبوع باسم « الادب الكبير » ليس في الواقع كتاباً ، بل هو كتيب ، أو قل هو رسالة يجب جمعها مع عدة رسائل اخرا حتى يمكن ان يتألف من مجموعها كتاب بالكمية والحجم المعهودين ، فهل يمكن ان يُسمّا مثل هذا كتاباً « كبيراً » ؟

لقد نقل ابن مسكويه ، في كتابه المعروف جاويدانِ خرد (الحكمة الخالدة) - كما سنرا ذالك بشيء من التفصيل بعد قليل - مجموعة التعاليم الخلقية والسياسية التي طُبعت باسم الادب الكبير ، كفصل من عدة فصول في باب واحد من عدة ابواب من الكتاب ؛ وبمقايسة الفصل هاذا بمجموعة الكتاب ، يتضح ان كتاب الحكمة الخالدة الذي يعد كتاباً عادياً بين الكتب القديمة ، او انه على الاقل لا يعد من الكتب الكبرا ، يزيد من حيث الحجم عن عشرة اضعاف مما طبع باسم الادب الكبير ، فهل يمكن والحالة هاذة أن يُقصد بكلمة « الكبير » معناها الموضوعي ، أي

ان يقصد بها كبر الحجم و كمية الورق ؟!
 بل ان « فهرست » ابن النديم ، الذي ورد فيه آداب — او ادب —
 كبير لابن المقفع ، يضم اسماء عشرات الكتب الضخمة ذات الاجزاء
 المتعددة التي قد يزيد حجم الواحد منها عن خمسين ضعفاً من حجم هاذا
 الكتيب الذي طبع باسم الادب الكبير ، ومع ذلك لم يسمها مؤلفوها
 كبيرة ، كما لم ينعتها ابن النديم بدوره بالكبر .. فهل معنا هاذا إلا ان
 الكتاب الذي ذكره ابن النديم منعوتاً بالكبر ليس هو الرسالة التي
 طبعت باسم الادب الكبير ، او ان المقصود بالكبر شيء آخر غير كمية
 الاوراق وعدد الصفحات ؟!

إذا ، ليس المراد من صفتي « الكبير » و « الصغير » حجمي هاذين
 الكتابين الصغيرين الموجودين بين ايدينا ، بالمعنى الموضوعي المستقل
 لكلمتي كبير وصغير .

٤ - فهل المراد اذاً حجمهما واحدهما بالنسبة الى الآخر ؟ اي ان
 الاول هو « الكبير » بالنسبة الى الثاني ، والثاني هو « الصغير » بالنسبة الى
 زميله ؟ او ان الاول هو « كبير » الكتابين ، والثاني هو « الصغير »
 منها ؟

الواقع ان هذا التفسير الوجيه هو ما يتبادر الى الذهن في الوهلة
 الاولى ، أو ربما ينتهي اليه الذهن ، وهو ما ذهب اليه بعض من تحدّثو
 عن « ادبي » ابن المقفع^١ ! الا ان تأمل هاذين الادبين مرة اخرا ، يدفع
 الى بعض الشك بأن يكون ابن المقفع نفسه قد سما هاذين الكتابين على

١ - كاسعد طلس و ابراهيم الكيلاني في « الادباء العشر » ، ص ٢٢٦ و ٢٢٧

هاذه الصورة .

انه لمن الجدير ان نتساءل :

هل كتب ابن المقفع مجموعة حكمه وتعاليمه التي نجدها في « ادبيه » ،
على دفعتين زمانيتين منقطعتين ؟ ام انه كتبها كلها متعاقبة متتالية دفعة
واحدة دون توقف ؟؟

إن يكن كتبها في مرحلتين زمانيتين منقطعتين ، فمن اين كان له
ان يصف الذي انتها اولاً بالكبير او بالصغير في عنوانه ؟ ومن اين
كان له ان يعلم ان القسم التالي سيكون اصغر او اكبر حتى يحكم مقدماً
على حجم الاول بالنسبة لتاليه ؟ ان مثل هاذا العمل ممكن ومنطقي
من مؤلف يعتزم وضع كتابين « صغير » و « كبير » في موضوع
واحد ، يتمايزان - كما اسلفنا - بأن أحدهما مختصر يضم رؤوس
المطالب ، في حين ان الثاني مبسط يضم شروحات وتعليلات وشواهد
وأمثلة على المطالب نفسها ؛ ففي هاذه الحالة ، يعرف المؤلف سلفاً بعد
فراغه من تأليف الأول منهما ، انه الصغير او الكبير .

يقول ابن مسكويه في كتابه « الفوز الاصغر » اثناء حديثه عن
بعض موضوعات ذالك الكتاب : « والدلالة في ما يحتاج الى بسط
وشرح الى اماكنه من كتاب الفوز الاكبر الذي نستأنف بعون الله
عمله »^١ ؛ فهاذا القول يدل على انه اكتفا في الكتاب الاول بالمطالب
المختصرة الجامعة الكلية ، تاركاً « البسط والشرح الى اماكنه » من

١ - طبعة بيروت ١٣١٩ هـ (١٩٠١ م) ص ١٢٠ - نقلاً عن مقدمة عبد
الرحمان بدوي لكتاب الحكمة الخالدة ، ص ٢٢ .

الكتاب الثاني الذي كان مصمماً على ان «يستأنف بعون الله عمله» ،لذا امكنه ان يسمى الاول الذي هو الوجيز «الفوز الاصغر» ، بل وان يسمى الثاني المبسط حتى قبل البدء بكتابة شيء منه «الفوز الاكبر» .. وكحاله في « فوزيه » هاذين ، كان حال المؤلفين الآخرين للكتب المزدوجة المماثلة الاخرى . أما « ادبا » ابن المقفع فلم يكونا على شيء من هاذي ، ولم يكن باستطاعة واضعها ان يحكم بعد فراغه من القسم الأول منهما انه سيكون اكبر او اصغر حجماً او بسطاً في المطالب ، من القسم الذي سيباشر وضعه في مرحلة تالية .

فان قيل ان هاذي الحكم كتبها ابن المقفع جميعاً متعاقبة متتالية دفعة واحدة درن توقف ، ثم قسمها قسمين غير متعادلين سمّا احدهما الكبير وثانيهما الصغير ، وجب ان نتساءل عن السبب الذي يجعله يقسم هاذي التعاليم والحكم والنصائح التي تتماثل غرضاً واسلوباً ونوعاً ومستواً ، الى قسمين منفصلين في كتابين مستقلين ؟ هل فعل ذلك بسبب ان تلك التعاليم والحكم والنصائح هي من الكثرة بحيث لا يحتملها كتاب واحد؟ ولاكن نظرة واحدة سريعة على الادب الكبير والادب الصغير تكفي لادراك ان هاذين « الادبيين » صغيران من حيث الحجم حتى لا يؤلف مجموعهما معاً كتاباً عادياً ، بل اكاد اقول كتاباً صغيراً من الكتب الاخرى المنسوبة الى ابن المقفع او المؤلفة في عصره ، فهل ثمة سبب منطقي مقبول لان يقسم ابن المقفع ما يكاد يَقتصرُ عن ان يؤلف كتاباً عادياً واحداً الى كتابين اثنين ؟

لن نذهب طبعاً الى ان ابن المقفع فعل ذلك رغبة في إكثار عدد كتبه ، فحتى لو كان له هاذي الهدف الصغير التافه ، فانه كان جديراً

بأن يقوم بهذا التقسيم أيضاً في كتبه الاخرى ، او على الاقل في بعض منها اكثر قابلية لهذا التقسيم من « آدابه » .

ان كتاب « الآيين » مثلاً ، الذي نجد منه منقولات في عدد من المصادر القديمة ^١ ، كان في عدة موضوعات منفصلة يمكن لكل واحد منها ان يستقل في كتاب او في رسالة . ذلك ان اسم الآيين لم يكن اسم كتاب خاص ، بل كان اسماً لطائفة من الكتب والرسائل تدور حول القواعد والاصول والرسوم المتبعة في عدد من موارد الادارة ، او البلاطات ، او الملاهي ، او المجالس الاجتماعية وأمثالها ، ولكل من هاذم الموارد اصول وقواعد ورسوم خاصة به تُسمّى « آيينه » ؛ ^٢ فكان هناك مثلاً « آيين للرمي » ، أي قواعد ورسوم تمارس ويُتقيد بها في هاذم اللعبة ، و « آيين للحرب » و « آيين للشرب » و « آيين للمملكة » عام و « آيين للصيد » او « للركوب » وهاكذا . وقد

٢ - توجد آثار منه في «رسالة تنسر» وفي « تاريخ سني ملوك الارض والانبيا » لمزة الاصفهاني ، وكتاب « جوامع الحكايات » لمحمد العوفي - نقلاً عن « الترجمة والنقل عن الفارسية في القرون الاسلامية الاولى » للدكتور محمد محمدي ، الجزء الاول كتب التاج والآيين ، ص ٢٣٣ . وتوجد منه كذلك عدة نصوص وافية في « عيون الاخبار » لابن قتيبة معظمها في الجزء الاول منه ، ونجد ارقام صفحاتها في فهرست العام بآخر الجزء الرابع ، طبعة دار الكتب المصرية ، وقد نقل الدكتور محمدي هاذم النصوص جميعاً في القسم الأخير (أي كتب الآيين) من كتابه « الترجمة والنقل .. » المذكور ، ج ١ ص ٢٣٥ فما بعد ، مع عرض وتعريف لها .

١ - لقد شرح أوضاع « الآيين » بصورة مفصلة الاستاذ الدكتور محمد محمدي في كتابه « فرهنگ ايراني وتأثير آن در تمدن اسلام وعرب » باللغة الفارسية ، ص ١٣٧ ، و « الترجمة والنقل عن الفارسية في القرون الاسلامية الاولى » من سلسلة (الروافد الفارسية في الادب العربي - ١) بالعربية القسم الثاني الخاص بكتب الآيين ؛ وكذا في مقال مشبع له بالعربية مع نماذج منقولة من الآيين في مجلة « الدراسات الادبية » السنة الاولى ، المدين ٢ و ٣ ص ١٧ .

كُتِبَ في كل من هـاذه الاغراض كتاب او كتب ، كان يطلق على مجموعها ايضاً اسم « آيين نامه » او « كتاب الآيين » ، أي كما يقول اليوم مثلاً صاحب مكتبة او موزع كتب وهو يتحدث عن حركة البيع والشراء في السوق : « لقد راج احيراً الكتاب الرياضي اكثر من سواه » كذا بصورة مفردة وهو يقصد انواع الكتب الرياضية عامة ، أو « لم تلق القصة في الشهور الاخيرة ما لقيت قبلها من اقبال » الخ . ويبدو ان « الآيينات » الاساسية كانت مضمومة . بعضها الى بعض في مجموعة واحدة هي التي اطلق عليها « كتاب الآيين » ، لأن المسعودي يقول عن الآيين عندما يصفه انه « عظيم في الوف من الاوراق »^١ .

وقد ترجم ابن المقفع هـاذا الكتاب «العظيم في الالوف من الاوراق» الى العربية ، كما مر معنا في ما ذكره ابن النديم في الفهرست عن كتب ابن المقفع في الادب ؛ فاذا كان كل آيين خاص من « كتاب الآيين » العام يمكنه ان يؤلف كتاباً تاماً او على الاقل يمكن ان يستقل في غرض خاص به ، أفما كان اجدر بابن المقفع - لو كان يريد التقسيم وزيادة تعداد كتبه - ان يجري هذا التقسيم على الآيين ؟

ان تعاليم الآيين مرتبط كل منها بغرض خاص كما قلنا ، أي إنه لا يمكن نقل قسم مما كتب في « آيين الحرب » مثلاً ، الى ضمن ما كتب في « آيين الشرب » ، فهـاذه التعاليم مصنفة بطبيعتها ومهيأة للتقسيم اكثر من « الآداب » العامة التي لا تعرف على الإجمال حدوداً خاصة بموضوعاتها ، والتي تنطبق عامة على كل انسان ولا ترتبط بفئة

دون فئة من الناس ؛ اعني ان الآداب ، بمعناها الوعظي التعليمي الاخلاقي والعملي ، ليست موضوعاً ذا حدود له مقدمة وخاتمة ، يكمل بعضها بعضاً ويتوقف بعضها احياناً على عرض معلومات سابقة تمهيداً لها ، بل هي اقوال وتعاليم مستقلة وغير مستندة بعضها الى بعض ، حتى اننا نستطيع مثلاً ان ننقل فقرات وجلاً وحكماً كثيرة من « الادب الكبير » الى « الادب الصغير » او بالعكس ، دون ان يبدو اي من الكتابين ضاماً لمعلومات غريبة عن موضوعه ، ودون ان تبدو الفقرات والحكم المنقولة بدورها في غير موضعها الطبيعي ، فهل منطقي ان يقسم صاحب « الآداب » و « الآين » الاول وهو الصغير غير المبوب ، ويُبقي الثاني وهو « العظيم » في الالوف من الاوراق ، والمبوب بطبيعته الى عدة ابواب محددة ، واحداً غير مقسم ؟

لم لم يقسم ابن المقفع « التاج » الذي تنسب اليه ترجمته ، والذي قد يكون اولاً من الآين والآداب بمثل تلك القسمة ؟ ان التاج (أو تاجنامه) كان - كالأين - كتاباً كبيراً جامعاً - او مجموعة من الكتب - حول ما يخص الملوك^١ ، من اخبارها او رسوم الدخول عليها ، الى قواعد مجالستها ومطاعمها ، ورفع الالتماسات اليها . الخ ؛ والقواعد الموجزة المحددة المتعلقة بالاتصال بهاؤلاء الملوك او بواجباتهم في أعمالهم كحاكمين ، كان يمكن أن يضمها « تاج صغير » ، كما ان سائر الملوك ، والقصص الاسطورية او الواقعية المروية عنهم ، وكذا الاقوال

١ - الترجمة والنقل عن الفارسية في القرون الاسلامية الاولى ، للدكتور محمد محمدي ، ج ١ : كتب التاج والآين ص ٢٥ و ٢٦ ، وكذا مقالته عن « كتاب التاج للجاحظ » وعلاقته بكتب تاجنامه في الادب الفارسي الساساني » في مجلة « الدراسات الادبية » ، ص ١ م ١ ص ٣٩ و ٤٠ .

والاحاديث المختلفة المنسوبة اليهم ، وامثال هاذه من تفاصيل تتعلق بالملوك وأبنائهم ، كان يمكن ان يضمها « تاج كبير » ، ومع ذلك لم ينقل عن ابن المقفع انه اقدم على مثل هاذا التقسيم الذي يجعلونه لما سموهما « الادب الكبير » و « الادب الصغير » .

لا مجال اذاً للظن بأن ابن المقفع اراد الاكثر من عدد كتبه ، كما انه لا سبب واضح او محتمل لان يسمي ابن المقفع مجموعتين في الادب صغيرتين ، ادباً كبيراً وادباً صغيراً ، لتجرد هاتين المجموعتين من السبب الذي يسمح بتسمية الكتب « الازدواجية » الاخرى بمثل هاذا الاسم المشترك ، الا وهو الشرح والتبسيط لأحد الأغراض في « الكبير » من الكتابين ، والايجاز والاختصار لهاذا الغرض ، في صغيرهما .

٤

في هاذا الاستعراض الذي تقدم للمعاني والمرامي المحتملة لكلمتي الكبير والصغير في افتراضهما متطابقتين في اسمي الادبين ، لم نجد وجهاً لان تكون التسمية صادرة عن ابن المقفع ، وعليه فليس مستبعداً ان تكون كلمة « الكبير » وصفاً من ابن النديم لكتاب كان يحمل مثلاً اسم « كتاب الآداب » ، وان يكون هاذا الكتاب ذا شأن لدى المؤلفين والقراء القداما ، او أنه كان كبير الحجم ، حتى جاءت صفة « الكبير » بعده معرفة (مع أل) ، وبطور يوحي انه معروف لدى عامة المثقفين : « كتاب الآداب » الكبير .

إذاً ، فالنتيجة الاولى التي نرانا مقودين اليها في تحقيق اسمي الادب الكبير والادب الصغير ، او في تحقيق اسم الاول منها على الأقل ، بعد انتباهنا الى ورودها في « الفهرست » مختلفين (احدهما مفرداً

والآخر بالجمع) ، هي ان ابن المقفع - خلافاً لما استقر في اذهان الادباء والمتأدبين اليوم بسبب طبعها في مطلع النهضة الحديثة على هاذة الصورة - لم يضع كتاباً باسم الآداب الكبير ، بل الارجح انه وضع او ترجم ، أو جمع وصنف كتاباً باسم « الآداب » .. كذا بالجمع ، وبدون أية صفة له بعده .

٥

واذا كانت هاذة النتيجة مجرد احتمال ممكن ، فإن مما يؤيد هاذا الاحتمال ، ليس فقط أن المصادر القديمة لم تذكر كتاباً لابن المقفع باسم « الآداب الكبير » - كما اسلفنا - بل ان المؤلفين القداما الذين تعرضوا لكتب ابن المقفع او بعضها ، اشارو - كحال ابن النديم في الفهرست - الى رسالة او كتاب له في « الآداب » .. بالجمع وبجردة من صفة الكبير ، أو أية صفة غيرها .

من هاؤلاء مثلاً صاعد الاندلسي في كتابه « طبقات الامم » حيث يقول في حديثه عن ابن المقفع : « وله تأليف في الآداب والسياسة ، ومنها رسالته المعروفة باليتيمة » ^١ . فنرا ان صاعداً استعمل كلمة الآداب بصيغة الجمع ، وبدون ان تكون مردوفة بصفة الكبير والصغير .

ومنهم ابن مسكويه الذي نقل في كتابه المعروف جاويدان خرد (الحكمة الخالدة) طائفة من « آداب ابن المقفع » ووصاياه ^٢ سنعود

١ - نقلاً عن كتاب « عبد الله بن المقفع » لمحمد غفراني ، ص ١٣٣ .

٢ - الحكمة الخالدة ، حققه وقدم له عبد الرحمن بدوي ، ص ٢٩٣ .

اليها بعد قليل لننقل نماذج منها مع مقارنة وتطبيق بينها وبين متن « الآداب الكبير » .

ومنهم كذلك الفيلسوف النجومى الشهير والحكيم المعروف الخواجه نصير الدين الطوسي الذي ينقل في كتابه « اخلاق ناصري » عن « آداب ابن المقفع »^١ (بالجمع بدون صفة الكبير) .

ومنهم أيضاً ابن قتيبة الذي اورد في « عيون الاخبار » بعضاً من حكم ابن المقفع وقد قدمها بقوله : « وقرأت في آداب ابن المقفع »^٢ . أو « وفي آداب ابن المقفع ... »^٣ ؛ وهذا التقديم خاصة يشير الى ان اسم الكتاب كان « كتاب الآداب » جمعاً ومجرداً من صفة الكبير (وقد اضاف الى ابن المقفع تمييزاً له من كتب اخرا لغير ابن المقفع تحمل اسم : كتاب الآداب)^٤ فعبارة « قرأت في آداب ابن المقفع » هاذي يجدر ان نلاحظ معها شيئين : اولاً ان كلمة « في » بعد « قرأت » ، تدل على حيّز يُقرأ فيه ككتاب (ولو كان يقصد بعبارة « آداب ابن

١ - اخلاق ناصري ، تأليف خواجه نصر الدين طوسي ، مقدمه وياورقي از وحيد دامغانى ، انتشارات مؤسسه مطبوعاتي فراهاني ، ص ٣٦٧ و ٣٦٨ .

٢ - عيون الاخبار ، طبعة دار الكتب ، ج ١ ص ٢٠ و ٢٢ .

٣ - عيون الاخبار ، ج ١ ص ٣١ .

٤ - هناك كتب كثيرة تحمل اسم الآداب مجردة ، مثل كتاب الآداب للمحافظ احمد البيهقي (دائرة المعارف بإدارة فؤاد افرايم البستاني ، ج ١ ص ١٠٠) آداب السمرقندي لشمس الدين السمرقندي (دائرة المعارف ، ج ١ ص ١٠١) كتاب آداب عافية بن يزيد القاضي (الفهرست ، ٣١٥) ، آداب ابراهيم بن المهدي (الفهرست ، ٣١٥) آداب كلثوم بن عمرو العتايي (الفهرست ، ١٢١ و ٣١٦) آداب عبدالله بن المعتز (الفهرست ، ٣١٦) ، كتاب الآداب للواقدي (الفهرست ، ٩٩) الخ .

المقفع « اقواله الحكيمة الادبية عامة لا اسم كتاب خاص ، لكان حرياً به ان يقول : وقرأت من آداب ابن المقفع (؛ ثانياً : ان ابن قتيبة يسقط عادة كلمة « كتاب » قبل اسماء الكتب المعروفة لدى القراء ، إما لانه يكون ذكرها قبلاً ، كحالها في قوله « وفي التاج »^١ بعد ان كان قال في اوائل كتابه « وقرأت في التاج »^٢ ، وإما لأن هاذي الكتب مشهورة معروفة لدى عامة المثقفين ، كقوله « وقرأت في اليتيمة »^٣ و « قرأت في الآيين »^٤ ، واليتيمة والآيين - كالأدب - معروفان مشهوران ، فلا حاجة الى ان يقول مثلاً « كتاب اليتيمة » و « كتاب الآيين » .. أو « كتاب الآداب » .

. . .

إذا فالنتيجة التي قلنا ان البحث قادنا اليها آنفاً - وهي ان ابن المقفع لم يضع ادباً كبيراً وادباً صغيراً ، بل وضع كتاباً كبيراً في الادب اسماء « الآداب » - يزكيها هاذي الاجماع في الكتب السابقة على تسمية المصدر الذي تنقل عنه حكماً منسوبة اليه « آداب ابن المقفع » ، وعدم ذكر أي منها لكتاب له يُسما « الادب الكبير » .. ولعل مما يزكيها ايضاً بالاضافة الى ذلك ، تعدد الاسماء التي ظهرت بها مجموعة ابن المقفع ، سواء منها ما طبع ، أو ما كان مخطوطاً بين مخطوطات المكتبات العامة .

-
- ١ - عيون الاخبار ، ج ١ ص ١٥
 - ٢ - عيون الاخبار ، ج ١ ص ١١
 - ٣ - عيون الاخبار ، ج ١ ص ٣
 - ٤ - عيون الاخبار ، ج ١ ص ٦٢ و ١٥١

فالكتيب المسما « الادب الكبير » طُبع بهذا الاسم عدة مرات^١ على انه الاسم الاصلي للكتاب ، حتى سُهر به وطُبع ايضاً باسم « الدرة اليتيمة »^٢ ، وسماه الطرطوشي (في سراج الملوك ٧٩ س ٢٢) وابن القفطي (٢٢٠ س ٩) : « الدرة اليتيمة في طاعة الملوك »^٣ ، كما اننا نجد في مكتبة المعهد الديني بدمياط (مصر) نسخة مخطوطة منه (برقم ١٣ - اخلاق) مع بعض الاختصار فيها والتعديل ، معنونة باسم « الادب الجامع »^٤ ؛ ومنه كذلك نسخة باسم « رسالة في الاخلاق »^٥ .

فلم هاذا الاختلاف ؟ هل حدث مثله في كتب ابن المقفع الاخرى او في كتب سواه حتى يكون طبيعياً غير مستغرب ؟ هل حدث تبديل لاسماء « كيلة ودمنة » مثلاً او « الحيوان » او « العين » او « البخلاء » او أضرابها من كتب العهد العباسي الأول او الثاني ؟ بل ان السؤال يجب ان يُطرح بصورة اخرا : هل ثمة داع موجب ، او سبب منطقي لأن يبدل احد اسماً لكتاب وضعه المؤلف بنفسه على صورة من

١ - طبعه بهذا الاسم احمد زكي باشا في القاهرة (عام ١٩١٢) ونشرته مكتبة البليان في بيروت مرتين ، اخرهما (عام ١٩٦٠) بإشراف الاستاذ يوسف ابى حلقة ، وسواهما .

٢ - مرتين على يد الامير شبيب ارسلان في القاهرة بيروت ، ومرة على يد محمد كرد علي في دمشق في كتابه رسائل البلقاء .

٣ - تاريخ الادب العربي ، لبروكلمان ، ترجمة الدكتور عبد الحليم النجار ، ج ٣ ص ٩٩ .

٤ - عبد الله بن المقفع ، لمحمد غفراني ، ص ١٥٥ .

٥ - الظاهر في « نور عثمانية » ، نقلاً عن تاريخ الادب العربي ، لبروكلمان - نجار ، ص ٩٨ .

الصور ؟

ما هو التفسير اذاً لهاذا الاختلاف — أو قل هذا التعدد — المشهود في اسم الكتاب « الأدبي » المنسوب لابن المقفع ، دون سواه من كتبه ؟

هل إلا انه كان لصاحب « كلیلة ودمنة » في هاذو الفن من الفنون الكتابية — اعني فن الآداب الذي سنعرض له بعد قليل — كتاب كبير يضم اداًباً كثيرة ، عرّج عليه عبر التاريخ معجبون عديدون ، وراح كلٌ يغترف غرفة منه ، او غرفات ، مختاراً منه ما يسيغه ويستهيويه ، او ما يوافق زمنه وأوضاعه ، في رسالة صغيرة تضم قسماً فقط من اقسام الكتاب ، ولما كان من غير الجائز — في هاذو الحالة — ان يسما القسم المجتزأ باسم الكتاب الكبير نفسه ، فان الناسخ او الجامع او المختار (المغترف) كان يعطيه اسماً من عنده ، اسماً قد يدل على موضوع الكتاب (كتاب الادب) ، او قد يدل كذلك على تقدير الناسخ وإعجابه (الادب الجامع ، الدرة اليتيمة ..) ١١ ؟

ان هاذو التعدد لاسماء الرسالة التي شهرت باسم « الادب الكبير » ، لفت كذلك نظر المرحوم محمد حسن نائل المرصفي ، فذهب الى انه يدل على ان هاذو التسميه لم تكن من قبَل ابن المقفع ، بل من عمل من جاؤو بعده ١ ، وعلى ذالك سمح لنفسه بإطلاق اسم آخر على الرسالة رآه اوفق لمضمونها من الاسم الشائع الذي اختاره لها جامعها او ناسخها ، هو اسم « الحكمة المدنية » ، وفعلاً طبعها ونشرها في القاهرة بهاذا الاسم ؛ كما ان الرسالة نفسها طبعت بعدئذ مرة اخرا في القاهرة

١٢٨ متون « الأدب الكبير » عند « ابن قتيبة » و « ابن مسكويه » باسم آخر

باسم « الفلسفة المدنية »^١ .

وإذا قلنا ان تعدد اسماء الكتاب يعزز تقديرنا بأنه كان في أصله أكبر حجماً ، وان اسمه كان مختلفاً عما هو عليه الآن (أي كان : الآداب) ، فإن في العبارة التالية التي نجدها في تاريخ الادب العربي لبروكلمان تأكيداً قوياً جداً لتعزيز هذا التقدير . يقول بروكلمان : « ولكتاب الادب الكبير تنمة صنف محيي الدين بن عربي (المتوفى عام ٦٣٨ / ١٢٤٠) مختصراً منها بعنوان عظة الالباب وذخيرة الاكتساب ؛ ومنه مخطوط في باريس ... وهو قسم منه ، وفي طهران ... »^٢

بل ان احتمال ان الكتاب المطبوع باسم الادب الكبير كان في الاصل « كتاب الآداب » ، او من كتاب الآداب – بالجمع ودون صفة الكبير او غيرها – يقرب الى ان يصبح يقيناً لا يحتمل الشك ، حين نكتشف ان متون ما طبع باسم « الادب الكبير » هي نفسها منقولات ابن قتيبة في « عيون الاخبار » بعنوان « آداب ابن المقفع » ، وان ما نقله ابن مسكويه في « الحكمة الخالدة » (ضمن : حكم الاسلاميين المحدثين) بعنوان « آداب ابن المقفع ووصاياه » هو مجموع الادب الكبير نفسه ، وقد خُفِّفَتْ بعض عباراته وحكمه في عملية الاختيار التي أجراها ابن مسكويه ، والتي اسقطت منه حوالي عشرين بالمائة فقط في مواقع وفقرات مختلفة .

١ – عبد الله بن المقفع ، لغفراني ، حاشية ص ١٣٢ .

٢ – تاريخ الادب العربي لبروكلمان ، ترجمة النجار ، ج ٣ ص ٩٩ .

مصدق هذا القول واضح في تطبيق منقولات كل من « عيون الأخبار » و « الحكمة الخالدة » على متن « الأدب الكبير » ، وهو ما نفعله في الفقرات التالية ، حيث تركنا فراغاً مكان ما يبدو انه مُسَقَط او مخفَّف في إحدا النسختين (المطبعة والمطبوع عليها) ، مع إظهار ما أسقط او ما لعله مزيد في النسخة الاخرى ، بإبقائه في العمود الآخر بإزاء الفراغ ، اي ان الاصل في كل من النسختين لا يعرف الفراغ الظاهر في كل من عمودي المقارنة ، بل ان المتن الموجود في كل عمود ، متصلٌ متتابع في الاصل لا فاصل بين اجزائه . هاذا والمأموس ان ابن قتيبة اسقط احياناً فقرات كاملة فلم ينقلها ، فاكتفينا حينئذٍ نصل في تسلسل المتن الاصيلي الى هذه الفقرات ، بالإشارة اليها بخط اصفر ، لنجتازها الى ما يتلوها من المنقولات المطبعة .

الأدب الكبير

عيون الأخبار

— ١ —

وقرأت في آداب ابن المقفع :	
جانب المسخوط عليه	جانب المسخوط عليه
والظنين ' عند السلطان	والظنين به عند الولاة
ولا يجمعنك وإياه	ولا يجمعنك وإياه
مجلس ولا منزل	مجلس

الادب الكبير

عيون الاخبار

ولا تظهرن له عذراً
ولا تثنين عليه خيراً
عند أحد من الناس
فاذا رأيته قد بلغ
من الإعتاب^١
مما سخط عليه فيه
ما ترجو ان تُتلين له به
قلب الوالي
واستيقنت ان الوالي
قد استيقن بمباعدتك إياه
وشدتك عليه عند الناس
فضع عذره عند الوالي
واعمل في إرضائه عنه
في رفق ولطف^٣

ولا تظهرنّ له عذراً
ولا تثن عليه
عند أحد
فاذا رأيته قد بلغ
في الانتقام
ما ترجو ان يلين بعده
فاعمل في رضاه عنك
برفق ولطف^٢

فقرتان في الادب الكبير ، وبعدهما :

١ - الاعتاب : الرجوع عن الاساءة الى المسرة .

٢ - عيون الأخبار، ج ١ ص ٢٢

٣ - الادب الصغير والادب الكبير رسالة الصعابة، طبعة مكتبة البيان الثانية ،

الادب الكبير

ليكن مما تحكم من أمرك
أن لا تسار
احداً من الناس
ولا تهمس اليه بشيء
عند السلطان

فان السرار يخيل
الى كل من رآه
من ذي سلطان أو غيره
انه المراد به
فيكون ذلك في نفسه
حسيكة^٢ ووغراً^٣
بعد سبع فقرات :

اذا كلمك الوالي
فاصغ الى كلامه

عيون الاخبار

ولا تسار
في مجلس السلطان احداً

ولا توميء بجفئك وعينك
فان السرار يُخيّل
الى كل من رآه
من ذي سلطان أو غيره
انه المراد به^١

واذا كلمك
فاصغ الى كلامه

١ - عيون الاخبار ، ج ١ ص ٢٢

٢ - الحسيكة : العداوة

٣ - الادب الصغير والادب الكبير ورسالة الصحابة ، ص ٩٢

الادب الكبير

ولا تشغل طرفك عنه

بنظر الى غيره

ولا اطرافك بعمل

ولا قلبك بحديث نفس^٢

*

لا تقذفن في روعك

انك ان استشرت الرجال

ظهر منك الحاجة

الى رأي غيرك

فإنك لست تريد الرأي

للافتخار به

عيون الاخبار

ولا تشغل طرفك عنه

بنظر

ولا قلبك بحديث نفسك^١

*

— ٢ —

وفي آداب ابن المقفع :

لا يقذفن في روعك

انك ان استشرت الرجال

ظهر للناس منك الحاجة

الى رأي غيرك

فيقطعك ذاك عن المشاورة

فإنك لا تريد الرأي

للفخر به

« الآداب الكبير » ينقله ابن مسكويه « فصلاً » من « آداب ابن المقفع » ١٣٣

الادب الكبير

عيون الاخبار

ولاكن تريده للانتفاع به
ولو انك اردت الذكر
كان احسن الذكرين وافضلها
عند اهل الفضل
ان يقال :
لا يتفرد برأيه
دون استشارة ذوي الرأي^٢

ولاكن للانتفاع به
ولو انك اردت الذكر
كان احسن الذكر
عند الالباء
ان يقال :
لا ينفرد برأيه
دون ذوي الرأي من اخوانه

وفي عيون الاخبار عدا هاتين القطعتين المطبقتين قطعة ثالثة أطول
منهما ، ضربنا صفحاً عن نقلها اكتفاء بهما نموذجاً يماثلها . الا اننا نشير
الى ان تلك القطعة تضم حكماً نجدها مشبوتة في الكتاب المطبوع باسم
الادب الكبير ، ولاكن لا بالترتيب الذي جاءت به فيه ، بل حدث في
جملتها تقديم وتأخير ومزج وفصل .

أما ما نقله ابن مسكويه في كتابه جاویدات خرد (الحكمة
الخالدة) ، فقد ذكرنا انه فصل يضم الكتاب نفسه المطبوع باسم « الادب
الكبير » تحت عنوان « آداب ابن المقفع ووصاياه » ، مع تخفيفات
واختصارات تكاد تشبه فعل ابن قتيبة في عيون الاخبار . ولما كان

١ - عيون الاخبار ، ج ١ ص ٣١

٢ - ... الكعبة ... ص ٧٠

هاذا الفصل من الحكمة الخالدة كبيراً ، فإننا نكتفي بنقل جزء يسير منه كنموذج للفصل كله ، تدليلاً على ان ما طبع باسم الادب الكبير ، هو نفسه « آداب ابن المقفع » الذي نقل عنه ابن مسكويه ، او قسم منه ؛ مع الاشارة الى ان منقولات ابن مسكويه مرتب معظمها بنفس الترتيب الذي نجدها به في ما سمي الادب الكبير ، فهو لم يأخذ مختارات متفرقة من مختلف جنبات الكتاب مع تقديم وتأخير في نصوصها ، كما فعل ابن قتيبة ، بل هو تدرج اجسالا في نقوله بالتسلسل نفسه الذي نشهده في فقرات الرسالة المطبوعة باسم الادب الكبير .

الادب الكبير

الحكمة الخالدة

يا طالب الادب
اعرف الاصول
ثم اطلب الفصول
فإن كثيراً من الناس
يطلبون الفصول
مع إضاعة الاصول
فلا يكون دركهم .
ومن أحرز الاصول

آداب ابن المقفع ووصاياه
واسمه داذبه بن حشنس
ويسما بعبد الله . قال :
يا طالب الآداب
اعرف الاصول
والفروع
فإن كثيراً من الناس
يطلبون الفروع
مع إضاعة الاصول
فلا يكون دركهم دركاً .
ومن أحرز الاصول

الحكمة الخالدة	الادب الكبير
اكتفا بها	اكتفا بها عن الفصول
فإن أصاب الفرع	فإن أصاب الفصل
بعد إحراز الاصل	بعد إحراز الاصل
فهو أفضل	فهو أفضل
فأصل الامر في الدين	فأصل الامر في الدين
ان تعتقد على الايمان	ان تعتقد الايمان على الصواب
وتجتنب الكبائر	وتجتنب الكبائر
وتؤدي الفرائض	وتؤدي الفريضة
فالزم ذلك	فالزم ذلك
لزوم من لا غناء به عنه	لزوم من لا غناء به عنه
طرفة عين	طرفة عين
ومن يعلم أنه من حُرمة	ومن يعلم أنه إن حرمه
هلك	هلك
ثم ان قدرت ان تجاوز ذلك	ثم ان قدرت ان تجاوز ذلك
الى الفقه والعبادة	الى التفقه في الدين والعبادة
فهو افضل	فهو افضل
واصل الامر في اصلاح الجسد	واصل الامر في إصلاح الجسد
الا تحمل عليه	الا تحمل عليه

الحكمة الخالدة	الادب الكبير
في المآكل والمشارب والباه الا حقاً	من المآكل والمشارب والباه الا خففاً
ثم ان قدرت ان تعلم جميع منافع الجسد ومضاره والانتفاع به ، فهو افضل ^١	وان قدرت على ان تعلم جميع منافع الجسد ومضاره والانتفاع بذلك ، فهو افضل ^٢
...	...
...	...
اخزن عقلك وكلامك الا عند اصابة الموضع ، فإنه ليس في كل حين يحسن كل الصواب ، وإنما تمام اصابة الرأي والقول بإصابة الموضع فإن أخطأت ذلك	اخزن عقلك وكلامك الا عند اصابة الموضع ، فإنه ليس في كل حين يحسن كل الصواب ، وإنما تمام اصابة الرأي والقول ، بإصابة الموضع فإن أخطأت ذلك

١ - الحكمة الخالدة ، ٢٩٣ و ٢٩٤

٢ - الادب الصغير والادب الكبير ، ... ، ص ٦٤ و ٦٥

الحكمة الخالدة	الادب الكبير
ادخلت الهجنة على علمك حتى تأتي به إن أتيت به في غير موضعه وهو لا بهاء له ولا طلاوة ^١ وقال	ادخلت المحنة على علمك حتى تأتي به إن أتيت في موضعه وهو لا بهاء له ولا طلاوة ^٢
اني مخبرك عن صاحب كان لي وكان اعظم الناس في عيني وكان رأس ما عظمه في عيني صغر الدنيا في عينه كان خارجا من سلطان بطنه فلا يشتهي ما لا يجد ولا يكثر اذا وجد كان خارجا من سلطان لسانه فلا يقول في ما لا يعلم	اني مخبرك عن صاحب كان اعظم الناس في عيني وكان راس ما عظمه عندي صغر الدنيا في عينه كان خارجا من سلطان بطنه فلا يشتهي ما لا يجد ولا يكثر إذا وجد

١ - الحكمة الخالدة ، ص ٣٠٩

٢ - الادب الصغير والادب الكبير ، ص ١٠٥

الادب الكبير

الحكمة الخالدة

وكان خارجا من سلطان فرجه
فلا يدعوه اليه مروءته
ولا يستخف له رأيا
أو بدنا

وكان خارجا

من سلطان الجهالة^٢ الخ...

ولا ينازع في ما علم
كان خارجا من سلطان فرجه
فلا تدعوه اليه مؤونة
ولا يستخف له رأيا
ولا بدنا

كان لا يأسر عند نعمة

ولا يستكين عند مصيبة

كان خارجا

من سلطان الجهالة^١ الخ...

لا شك اذاً في ان ما طبع باسم الادب الكبير ، انما هو الكتاب نفسه الذي اسماه ابن قتيبة « آداب ابن المقفع » ؛ والذي عُنُوْنَه ابن مسكويه بعبارة « آداب ابن المقفع ووصاياه » ؛ وهذا دليل آخر على صحة ما قدرناه قبل من عدم وجود كتاب يحمل اسم « الادب الكبير » ، وان ما كان موجوداً في هذا الصدد لابن المقفع ، انما هو كتاب كبير الحجم كان يحمل على الأرجح اسم « كتاب الآداب » .

وهناك على هذا الأمر قرائن اخرا لا حاجة - بعد هذه الحجج - للتفصيل فيها ، بل نكتفي بالإشارة إليها اختصاراً .. منها اننا نجد في ما نقل في بعض المصادر القديمة عن ابن المقفع ، حكماً وتعاليم في

١ - الحكمة الخالدة ، ص ٣٢٦

٢ - الادب الصغير والادب الكبير ... ، ص ١٤٥

الآداب لا نجد لها في الكتب والرسائل الموضوعية في الآداب، والمعروفة بنسبتها الى ابن المقفع^١ .. ومنها ان طبع ما سمي « الادب الكبير » بعنوان « الدرة اليتيمة » يدل على عدم التقيد بطباق او تضاد مع كتاب يحمل اسم « الادب الصغير » (اذ في هاذو الحالة يصبح هاذو الادب الاخير صغيراً بالنسبة لأي كتاب؟)، وهاذو دليل على انتفاء هاذو التقسيم الطباقى الازدواجى الذى طبعت الرسائلان على اساسه .. ومنها ان النويرى الذى ينقل فى « نهاية الارب » فقرات من الرسالة التى طبعت باسم الادب الكبير، لا يسمي المصدر الذى نقل عنه « الادب الكبير »، بل يقول : قال ابن المقفع^٢، رغم انه فى مكان آخر من هاذو الكتاب يذكر مصدر منقولاته عن ابن المقفع بقوله : « وقال صاحب كلىة ودمنة »^٣ .. ومنها كذلك ان نصير الدين الطوسى يقول فى

١ - يقول غفرانى فى مقارنة يلىشها بين « الادب الجامع » المخطوط و « الادب الكبير » المطبوع : « وردت فى كتاب الادب الجامع فقرات لا توجد فى كلا الادبين الكبير والصغير، مثل قوله : ولا ينبغي للوالى ان يئن على رعيته ... الخ - عبد الله بن المقفع، ص ١٥٧. وذكرنا فى مكان آخر ما اورده بروكلمان فى تاريخ الادب العربى ج ٣ ص ٩٨ فى حديثه عن الادب الكبير، من ان له «تتمة» صنف بحمى الدين بن عربى منها كتاباً باسم : عظة الالباب وذخيرة الاكتساب. وله كذلك حكم اخرا نشرت فى رسائل البلقاء لمحمد كرد علي (ص ١١٨ - ١٢٠) كما نشرت فى أماكن اخرا (راجع لوائحها وتوايخها عند بروكلمان - النجاشى، ج ٣ ص ١٠٠). ويقول بروكلمان ان الشك قائم حول بعض رسائل ايضاً نشرت فى رسائل البلقاء فى الصفحات ١٣٢ الى ١٣٨ (المصدر والصفحة نفسهما).

٢ - نهاية الارب فى فنون الادب، تأليف شهاب الدين احمد بن عبد الوهاب النويرى، طبعة دار الكتب المصرية، السفر السادس، ص ٤ و ١١ و ١٣ و ٧١ و ١٨ و ٧١٨ - نهاية الارب، السفر السادس، ص ٦ و ٤ وكذلك فى العقد الفريد (نسخة الشيخ عبد العزيز عحاسن، ج ١ ص ٦، كتاب اللؤلؤة) منقولات من الرسالة نفسها بمطلع « قال ابن المقفع » فقط .

مقدمة « الأدب الوجيز .. » : « ان أحد مشاهير الخدم عرض مجلد كتاب مشتمل على بضع رسائل من كلام عبد الله بن المقفع رحمه الله تعالى، مقصور على الآداب والمواعظ والأخلاق والنصائح »^١ ورسالة « الأدب الوجيز ... » التي يقول إنه ترجمها كانت الاولى من تلك الرسائل التي يقول إنه سيعود إلى ترجمة بقيتها ، مما يوحي بوجود مجموعة كبيرة له في عدة رسائل من حجم الادب الوجيز الذي هو يماثل في حجمه « الادب الكبير » ، مقصورة كلها - كما يقول الطوسي - على « الآداب والمواعظ والأخلاق والنصائح » .

٦

فاذا انتهينا الآن إلى أن الكتاب الذي ذكر في فهرست ابن النديم باسم « كتاب الآداب الكبير » قد ذكر على الأرجح بصورة صحيحة ، وأن الذين ظنوا في الأسم خطأً فعدلوه إلى الأدب الكبير طباقاً مع الأدب الصغير ، قد اخطأوا هم في الأغلب ، وأن كلمة الكبير صفة ملحقة من صاحب الفهرست لا أنها جزء من الاسم موضوع من قبل مؤلف الكتاب .. إذا انتهينا إلى هذا ، وجب أن نتوقف لنتساءل : فيم إذاً كلمة « الصغير » في اسم الكتاب التالي ؟ يمكن أن لا يكون ثمة طباق وتقابل بين كلمتي الكبير والصغير الواردتين متعاقبتين في كتاب واحد ؟
وبعبارة ثانية :

لو كان اسم الكتاب الأول « الآداب » مجزداً ، فهل يمكن أن يكون الثاني « الأدب الصغير » ؟ هل تأتي هاذ « الصغير » اعتباراً دوناً

تقابل او تضاد مع كلمة الكبير ؟

ثم :

إذا كان لابد من جمع الأدب إلى « آداب » - لأنها كذا جاءت في المراجع القديمة - وما دام من المستبعد أن تكون كلمة الصغير وحدها دونها طباق مع كلمة الكبير المضادة ، فما المانع من أن يكون اسما كتابي ابن المقفع « الآداب الكبير » و « الآداب الصغير » كما احتملنا في بداية البحث ، وأن يكون الادباء القداما من امثال ابن قتيبة وابن مسكويه هم الذين تساحو في عدم إضافة كلمة الكبير إلى « الآداب » ؟

. . .

أما ان يحدث إجماع عفوي بين المصنفين القداما ، اتفاقاً ودون أي توافق بينهم ، على إسقاط كلمة الكبير من الكتاب الأول ، فهو صدفه عجيبة لا يرتاح إليها منطق ، كما انه لا مثيل لها في سابق او لاحق ، فلا يمكن تحميل الأمر هاذا التعليل الضعيف ، عدا أنه لا يقوم عليه دليل ...

وأما أن يكون مستبعداً اتصاف كتاب بالصغير « اعتباراً دوناً تقابل او تضاد مع كلمة الكبير » فهو قول منطقي وجيه ، نقول نحن به بدورنا ، ولاكنه (بناء على ما سبق درسه من استبعاد أن يكون ثمة طباق بين اسمي الكتابين « الادبيين » المنسوبين إلى ابن المقفع) لا يدفعنا إلى وجوب جعل كلمة « الكبير » جزءاً من اسم « كتاب الآداب » الذي نقل المصنفون منه لابن المقفع ، والذي وصفه ابن النديم قبله بالكبر (لحجمه أو لقيمه) ، هاذا عدا أن احداً قط من المصنفين

القداما لم يذكر لصاحب كلية ودمنة كتاباً يتضمن اسمه كلمة الكبير (لا في ادب كبير ولا آداب كبير ولا في سواهما) بل نقلوا - كما أسلفنا - عن « آداب ابن المقفع » ، والوحيد الذي وصف له كتاباً بالكبير - اعني ابن النديم - لم يذكره كما قدمنا بصورة مطابقة متضادة مع كتاب موصوف بالصغير ، بل جعل احدهما بصيغة الجمع (آداب) والآخر بصيغة المفرد (ادب) .

إن هاذا الاشكال الناتج من ظهور صفة « الصغير » في اسم الكتاب الثاني ، يُجمل بواحد من الأمور التالية :

أ - إما أن يستقيم لكلمة «الصغير» الواردة في اسم الكتاب الثاني معناً مستقلاً لا يستدعي وجود مقابل لها (كما استقام مثلاً لكلمة «كبير» في قولنا : الأديب الكبير والقلب الكبير ... الخ ، دون أن تستدعي ظهور مقابل لها) أي ان لا يكون المقصود بهما التقابل والتضاد مع كلمة الكبير .. وفي هاذه الحالة لا إشكال في عدم وجود كلمة الكبير في اسم الكتاب الاول .

ب - وإما أن يكون الكتابان اللذان طُبعا باسمي «الأدب الكبير» و «الأدب الصغير» مجتزءان في عملية اختيار من كتاب اكبر لابن المقفع - بعده وعلى يد سواه - وأن يكون ذالك الكتاب ضاماً لحكم وتعاليم خلقية وتوجيهية كثيرة ، اختار بعضهم قسماً منها على دفعتين ، وكان ما اختير في إحداها أكبر من المختار في الاخرى ، فأسمي اكبرهما مجماً « الأدب الكبير » ، وأسمي الثاني « الأدب الصغير » .

ج - وإما أن يكون ثمة تحريف أو خطأ في نسخ اسم الكتاب

الثاني ، أي أن لا يكون اسمه « الأدب الصغير » ، إذ في هذه الحالة لا يعود أمامنا أي اشكال في ظهور كلمة الصغير وحدها وبجردة من أي تقابل أو طباق .

. . .

ألف - في تخصيص الاحتمال الأول ، أي أن يستقيم في اسم « الأدب الصغير » معناً مستقل لكلمة « صغير » ، لا مجال للشك في أنه لا يمكن أن يكون المقصود من الكلمة الزراية والاحتقار ؛ فعدا أن العقل يرفض هذا التفسير - كما أشرنا قبلاً - وعدا أنه من المستهجن وغير الطبيعي أن يصف مؤلف عمله بالصغر وأدبه بالحقارة ، يجب أن نلاحظ أن مطالب الأدب الصغير هي من نوع مطالب الأدب الكبير ، فهي مثلاً وبمستواها اكباراً وقيمة معنوية .

فهل لنا - في تفتيشنا عن إمكانية أن يستقيم لكلمة « صغير » مجردة معناً مستقل - أن نذهب إلى أن المقصود بعبارة « الأدب الصغير » أدب العبارة القصيرة والكلمات القصار ؟!

إن هذا التأويل الذي يبدو غريباً في بادئ الأمر ، لا يلبث أن يصبح وارداً وممكناً بمد قليل من التمعن في حكم رسالة منسوبة إلى ابن المقفع ، ضمن مجموعة خطية بدار الكتب المصرية (تحت رقم ١١٩ مجاميع) ، يصفها الاستاذ محمد غفراني^١ بقوله انها « تحتوي فيما تحتوي على رسالة لابن المقفع عنوانها كتاب الأدب ، وتبدأ من الورقة الثامنة

إلى الورقة الخامسة عشرة .. وبصفحات الكتاب خطوط مذهبة على شكل مربعات أو مستطيلات .. أما المستطيلات فتحتوي على حكم قصيرة لابن المقفع .. ويقول الناسخ في آخر الكتاب : تم كتاب الأدب الصغير ، والحمد لله ... ، ثم يورد اربعاً من حكم هذا الكتاب يقول انها تملأ صفحة كاملة منه ، هي :

... عمل البر خير صاحب
... احقُّ ما صان الرجلُ أمرُ دينه
... الآلف للدينيا مغتر
... من ألزم نفسه ذكر الآخرة اشتغل بالعمل

فهاذه الجمل القصار قد تدعو إلى الشك في أن المؤلف (او الناسخ) قصد بالأدب الصغير أدب الجملة القصيرة ، والذي يشجع على هذا الظن أن الجملة القصيرة استهوت الناس عبر التاريخ ، لأنها تتضمن الحكمة المرغوبة في الاقل الألف من الكلمات الموسيقية الجرس الحسنة الوقع . وقد تحدث عن هذا الأمر حديثاً طلياً وعلمياً وافياً الدكتور عبد الرحمان بدوي في مقدمته القيمة لكتاب الحكمة الخالدة (جاويدان خرد) ؛ وقد جمعت في العهود المتقدمة والمتأخرة طوائف من الحكم القصيرة لحكماء بارزين او لأعلام مرموقين في التاريخ ، ومن جمعت كلماتهم القصار النبي محمد (ص) والامام علي بن أبي طالب (ع) وكسرا انوشروان وغيرهم ، وفي المحدثين اكثر من هذا النوع من الادب جبران خليل جبران .

الا أن تصفح الكتاب الذي بين أيدينا باسم الادب الصغير ،

سرعان ما يُبعد هذا التأويل ، لأنَّ جُمْلَ الادب الصغير ليست كلها ، ولا حتى معظمها ، من نوع الكلمات القصار ، بل إننا قلنا نجد فيه جملة قصيرة على غُط ما أوردناه نقلاً عن « كتاب الادب » المخطوط ، ونقلُ فقرة عادية من فقرات ما سمي « الادب الصغير » - كالتالية التي ليست أكبر الفقرات ولا مما يندر فيه - يقرر حالاً استبعادَ الظن بأن المقصود من « الادب الصغير » أدب العبارة القصيرة .

قال - مثلاً - صاحب الادب الصغير :

قد بلغ فضل الله على الناس من السعة ، وبلغت نعمته عليهم من السبوغ ، ما لو أن أحسَّهم حظاً وأقلهم منه نصيباً واضعفهم علماً وأعجزهم عملاً وأعياهم لساناً ، بلغ من الشكر له والثناء عليه بما خلص اليه من فضله ووصل اليه من نعمته ما بلغ له منه اعظمهم حظاً واوفرهم نصيباً وافضلهم علماً واقواهم عملاً وأبسطهم لساناً ، لكان عما استوجب الله عليه مقصراً ، وعن بلوغ غاية الشكر بعيداً !

وواضح ان في هذه العبارة الطويلة رداً على أن يكون الادب الصغير أدب الجملة القصيرة .

هاذا ولا ضرورة بعد للإشارة إلى احتمال آخر ينتج من هذا الاحتمال الأول ، هو أن يكون الأدب الكبير يعني عندئذٍ أدب الجملة الطويلة المشبعة ، فقد انهار الافتراض الأول كله ، هاذا فضلاً عن ان

حِكمّ الأدب الكبير لا تختلف نهجاً وطولاً او قصراً عن حكم الأدب الصغير ، بل ان بعضاً من حكم الأدب الكبير اقصر بكثير من حكم الأدب الصغير .

إذا ، لا يمكن ان يقصد بكلمة الصغير معنا الازراء والمهانة ، ولا بعبارة الأدب الصغير أدب الجملة القصيرة . . . - التالي - لا يستقيم لهذا الاسم مجرداً ، معنأً مستقل مقبول .

. . .

باء - اما الاحتمال الثاني الذي يحل إشكال ظهور كلمة « الصغير » في اسم الكتاب الثاني بعد « الآداب الكبير » قبله ، وهو ان يكون أديب - او أكثر - قد اجتزأ بعد ابن المقفع من كتاب كبير منسوب اليه ، قسمين متفاوتي الحجم كمختارات ، فأسمّا الأول « الأدب الكبير » والثاني الأدب الصغير ، فسينتهي بنا إلى التسليم بما قدرناه آنفاً من أن ابن المقفع - خلافاً لما هو اليوم شائع وذائع - لم يصنف كتاباً باسم الأدب الكبير وآخر باسم الأدب الصغير ، بل كان له « كتاب اداب » مجرد من اوصاف مثل « الكبير » او « الصغير » اللتين ألقينا بهما ، وان هذا الكتاب كان كبيراً من حيث الحجم حتى أنه يستغرق الكتابين المعروفين بالأدب الكبير والأدب الصغير كليهما ، بل ويزيد عن مجموعهما ، لأن عملية الاختيار يفترض معها انتخاب قسم واهمال آخر ؛ ولو لم يكن ثمة قسم آخر مهمل ، فإن العملية لن تكون أكثر من تقطيع لكتاب واحد إلى جزأين متفاوتي الحجم ، وستغدو عندئذ عملاً غريباً لا موجب له ولا طعم ، إذ تنتفي فيه عملية الاختيار التي

هي المسوغ المنطقي للتقطيع والتجزئة .. وعلى هذا ، يكون اسماً « الادب الكبير » و « الأدب الصغير » من عمل من جزأ أو كتابه بعد .
والواقع أن هذا التفسير هو ما يذهب اليه الظن حين يتبدا الشك في وضع ابن المقفع لادبين ، واعطائه إياهما اسمين متطابقين موصوفين بالكبر والصغر .. ولاكن هذا الاحتمال ، من جهة ثانية ، يُبرز أمامنا - حين نتأمل اللائحة التي ذكرها ابن النديم في « الفهرست » لكتب ابن المقفع الأدبية - الاسئلة والاشكالات التالية التي لا يمكن تجاهلها :

ان ابن النديم - بالاضافة إلى أنه ذكر « كتاب الآداب » الكبير لابن المقفع - تحدث في فهرسته عن كتاب « عيون الاخبار » الذي يضم كما رأينا فقرات قرأها ابن قتيبة في آداب ابن المقفع ، وهاكذا ، فان ابن النديم كان - من خلال كتاب « عيون الاخبار » على الأقل - عالماً بكتاب آداب لابن المقفع ، (هو الكتاب « الكبير » الذي يُفترض في احتمالنا هنا ان تكون الرسالتان اللتان أُسميتا الأدب الكبير والأدب الصغير مجتزأتان منه) .. فمن المنطقي ، في هذه الحالة ، بعد أن يذكر في فهرسته « كتاب الآداب » الكبير ، أن لا يذكر بعده (ومنسوباً إلى ابن المقفع) قسماً من الكتاب نفسه اسماء الآخرين الأدب الصغير . وإذا كان معقولاً أن يفعل ذلك ، فلم يذكر الأدب الصغير وحده ولم يذكر معه الأدب الكبير ؟

وقد يقال : لعل ابن النديم رأى « كتاب الأدب » الكبير ، ووقف أيضاً على رسالة واحدة مجتزأة منه اسميت الأدب الصغير ، أي أنه لم ير الرسالة التي اسميت الأدب الكبير ، أو ان هذه الرسالة اجتزئت بعده ...

في هذه الحالة التي تتناقض اصلاً مع الاحتمال الذي نناقشه ، والذي افترضنا فيه وجود اديبين مجتزأين ، لا واحداً صغيراً فقط ، نجابهُ بإشكالين لا بأشكال واحد : أولهما ان اسم الكتاب المجتزأ كان يجب ان يكون « الأدب الصغير » ، والثاني ان ابن النديم كان قميناً ان لا يعد الجزء المقتطع من كتاب كبير ، على يد شخص آخر بعد مؤلفه ، كتاباً آخر مستقلاً من مصنفات مؤلف الكتاب الكبير .. إذ ، في هذه الحالة ، يصبح الكتاب الواحد الذي تؤخذ منه مختارات عدة ، مجموعة كتب من نفس المؤلف ، لا كتاباً واحداً .

إذاً احتمال ان يكون هناك اجتزاء لقسمين من كتاب كبير لابن المقفع ، باسم الآداب ، أسمى القسم الأول منهما « الكبير » والثاني « الصغير » ، لا يصح مع الصورة التي جاء عليها اسماً « الآداب الكبير » و « الأدب الصغير » في لائحة ابن النديم التي اوردها في الفهرست لكتب ابن المقفع .

. . .

جيم - فهل ثمة تحريف في اسم « الأدب الصغير » ، أي ان يكون اسم الكتاب الذي أورده ابن النديم بعد « الآداب » الكبير ، شيئاً آخر غير الأدب الصغير ، وان هذه الصورة التي جاء عليها الاسم هي نتيجة خطأ في النسخ مثلاً ، او التباس مع شيء آخر قريب ؟؟

هاذا هو الاحتمال الثالث من الاحتمالات التي قلنا ان اياً منها - لو ثبت - يحل الاشكال القائم بوجود صفة «الصغير» بعد عبارة «الآداب الكبير» السابقة لها ، وهو احتمال لا يخلو - في نظرنا - من قوة وامكانية :

٧

وطبيعي قبل ان ننظر في اسم الكتاب واحتمال التحريف او عدم التحريف فيه ، ان نبدأ بنظرة في الكتاب نفسه .. أليس ان محتواهم من القالب ؟ ولقد لاحظنا في مرورنا بالرسالة السابقة المدعوة « الادب الكبير » تعدد الاسماء التي وردت لها في المصادر المختلفة ، ومع ذلك لم يؤثر هذا التعدد في قيمتها كمادة أدبية ، ولم يمنع من الاهتمام بها ودرسها والنقل من مضمونها إلى الكتب الاخرى .. فأهمية الاسم ، ان كانت له أهمية — على صعيد الدرس التحقيقي والتأريخي على الأقل — تأتي طبعاً بعد أهمية المسما نفسه .

بل إن دراسة المتن تساعد أحياناً على تحديد الاسم نفسه ، أو بالعكس . ان كلمة « البخلاء » لا يمكن أن تكون اسماً لكتاب يدور حول التصوف او علم التشريح أو الحساب النجومى ، كما ان محتويات كليلة ودمنة لا يمكن ان تسم « تاريخ بغداد » أو « تواريخ الوفيات » .

فاذا التمسنا في دراسة متن الرسالة المدعوة « الادب الصغير » دليلاً يساعدنا على اكتشاف اسمها أو مدا ارتباطها (من خلال كلمة « الصغير » على الأقل) بالرسالة السابقة المدعوة « الادب الكبير » ، اعجزنا ذلك للأسف ، لأن الكتاب موضوع في « الادب » (بصورة عامة) ، وليس محدد الموضوع كما هو الحال في « تاريخ بغداد » او « سيرة انوشروان » او « البخلاء » .

على ان النظر في متن الرسالة المدعوة « الادب الصغير » نظراً دراسياً

ناقداً ، يكشف لنا أمراً آخر ولاكن غريباً ، هو ان المصادر القديمة التي نقلت فصولاً ، أو فقرات ونبذاً ، أو حتى اقوالاً متفرقة لابن المقفع ، لم تنقل - لا الفارسية منها ولا العربية - شيئاً من هَذَا الذي سُمِّي « الادب الصغير » .

فهل هَذَا طبيعي ؟

أليس مستغرباً مع ما نال ابن المقفع من مكانة وشهرة ، ومع ما رأينا من اقبال المؤلفين على تقليد اسلوبه ، او استراق اسمه ، او تتبع مختلف كتبه للنقل عنها في مختلف كتبهم ، أليس مستغرباً مع هَذَا الوضع ان يهمل الاخذ عن هَذَا الكتاب الذي لا يبدو أقل قدراً من ما أُسمي الادب الكبير (الذي نُقل كثيراً عنه) ، أو على اختلافٍ معه في العرض أو الغرض ؟؟

لست أدري إذا كان هَذَا الأمر نفسه هو الذي جعل رِشتر^١ يقول ان هَذَا الكتاب منحول لابن المقفع ، أو هو الذي جعل بروكلمان أيضاً يذهب معه هَذَا المذهب ، « فيقول : والراجع ما ذهب اليه رِشتر »^٢ .

ولعل هَذَا الافتقاد لنصوص « الادب الصغير » في المصادر القديمة التي نقلت في ثناياها حكماً وآداباً مختلفة من كتب ككتب ابن المقفع معروفة في هَذَا الفن ، هو الذي جعل عباس اقبال كذلك يشك - كما

١ - 281 - 278 , der Islam 91 , G . RICHTER - نقلاً عن

بروكلمان - نجار ٣ : ١٠٠ .

٢ - المصدر السابق ، الجزء والصفحة نفسيهما .

شك رشترو وبروكلمان بعده - في مادة الكتاب ؛ ولا كنه لم يذهب إلى ما ذهبوا إليه من نحل الكتاب إلى ابن المقفع (أي ما يفهم منه أن ابن المقفع لم يضع مثل هذا الكتاب) ، بل قدّر امكانية ان يكون الكتاب المنسوب إلى ابن المقفع في لائحة « الفهرست » باسم « الادب الصغير » ، كتاباً آخر غير هذا المتداول اليوم بين أيدينا بهذا الاسم^١ .

فشك^٢ رشترو وبروكلمان يقودنا إلى نفي ما ذكره ابن النديم من وجود كتابين لابن المقفع في الآداب أو الأدب ، وشك^٣ عباس اقبال 'يقر بوجود أدب صغير مقابل كتاب « الآداب الكبير » السابق له ، وهو ما رأيناه ضعيفاً - في صفحاتنا السابقة - بل وبعيداً .

أما شك رشترو وبروكلمان فتصعب مجاراتها فيه ، لأن قول ورّاق مدقق كابن النديم ، لا يمكن تجاهله ولا يستهان به . لقد كان ابن النديم ورّاقاً ، عمله بيع الكتب ونسخها وتصنيفها ، وفضلاً عن ان عمله هذا يتيح له - كما نشهد في باعة الكتب اليوم - اطلاعاً واسعاً على الكتب المؤلفة في عصره ، فان ابن النديم ، كان يمتاز من سائر الوراقين بأنه كان مؤلفاً ، قصد إلى وضع فهرست للكتب المؤلفة والمترجمة الى العربية حتى عصره ، فكان من أجل ذلك يتتبع الكتب واسماء مؤلفيها ويتجرا موضوعاتها ومواقعها ، ويتنقل في البلاد وبين الحواضر العلمية قصداً إلى مظانها وتقصياً لمخابثها ، وقد بلغ من الاطلاع والاحاطة في

١ - مقدمة اقبال لرسالة « الادب الوجيز للولد الصغير » ، ترجمة محمد غفراني ،

هاذا الشأن ما مكنه من أن يقول في بداية كتاب الفهرست :

« هاذا فهرست كتب جميع الأمم من العرب والعجم ، الموجود منها بلغة العرب ، وقلها في اصناف العلوم ، وأخبار مصنفها ، وطبقات مؤلفيها ، وأنسابهم ، وتاريخ مواليدهم ، ومبلغ اعمارهم ، واوقات وفاتهم ، واماكن بلدانهم ، ومناقبهم ، ومثالبهم ، منذ ابتداء كل علم اخترع إلى عصرنا هذا ، وهو سنة سبع وسبعين وثلاثمائة للهجرة »^١.

وحيثما يقول مثل هذا الوراق المتخصص المتقضي ما كذا لكل صغيرة وكبيرة ، إنه رأى لابن المقفع كتابين في الآداب ، فنحن إذا أميل' للأخذ بما يقول ، حتى يثبت لنا - لا بترجيحات تقديرية - عكس ما ذكره .

لابن المقفع إذا ، طبقاً لللائحة ابن النديم في الفهرست ، كتابان في الآداب ، لا كتاب واحد ؛ وقد أسلفنا استبعاد أن يضع ابن المقفع كتابين كبيراً وصغيراً في موضوع كموضوع « الآداب » الذي يتعذر معه أن يوضع في أحدهما شروح أو تلخيصات لما في الآخر ، وعليه يجب أن يكون كتابا ادب ابن المقفع في موضوعين مختلفين .. وفي الأدب مجال طبعاً لموضوعات متعددة .

هنا نصل إلى أن نتوقف بعض التوقف لذا شك" إقبال الذي تحرز من أن يحكم بأن الرسالة المطبوعة باسم « الأدب الصغير » هي نفسها ما

عنه ابن النديم في الفهرست . ولقد تقدم ان ثمة كتاباً آخر ينسب إلى ابن المقفع ، موضوعاً في « الادب » وفيه عبارة « الصغير » ، هو كتاب « الادب الوجيز للولد الصغير » ؛ وقد لاحظ اقبال بحق - ولاحظ غيره معه ١ - ان هذا الاسم المركب شبه المسجع لا يمكن ان يكون من وضع ابن المقفع ، لأن مثله لم يكن مستعملاً او متعارفاً في عهده ، ولأن من المستبعد في ظن اقبال « ان يسمي ابن المقفع كتابين له في موضوع (ادبي) واحد بمثل هذه العناوين المتقاربة : الادب الوجيز - الادب الصغير » ٢ ؛ ونضيف ان مثل هذا العنوان لو وُجد ، لكان ذكره ابن النديم في كتابه الشامل المحيط ، وبخاصة لان ابن المقفع لم يكن نكرة ، ولم تكن كتبه مما يُهمل او لا يؤبه له او مما لا ينتشر بكثرة . فاذا :

إذا كان لا بد من وجود كتابين في الادب لابن المقفع ، كما جاء في الفهرست . .

وإذا كان من الواجب ان يكون الثاني منهما في فرع من فروع الادب مغايراً للفرع الذي فيه الاول . .

وإذا كانت الرسالة التي ظهرت باسم « الادب الوجيز للولد الصغير » تنسب إلى ابن المقفع ، وكان من غير الممكن ان يكون هو قد سُمّاها بهذا الاسم المركب المقطع .

فهل يمكن ان يكون الكتاب الثاني في لائحة ابن النديم لكتب ابن

١ - راجع مقدمة الادب الوجيز . . . ، ترجمة غفراني إلى العربية ، ص ١٥١٤
حيث أيد المترجم رأي اقبال .
٢ - مقدمة الادب الوجيز . . . الترجمة العربية ، ص ١٣ .

المقنع الادبىة ، هو نفسه الكتاب الذي ظهر باسم « الادب الوجيز للولد الصغير » ؟؟

ثم :

إذا كان « الادب الوجيز ... » مستبعداً كاسمٍ لهاذه الرسالة ..

وإذا كان ثمة احتمال للتحريف في اسم « الادب الصغير » .

فهل يمكن ان يكون التحريف الحاصل ناتجاً من إضافة « أل » التعريف مثلاً الى كلمة « أدب » إن كانت مجردة منها في اسم الكتاب الثاني، وذلك لجيئها بعد كلمة « الآداب » المعرفة بـ « أل » في اسم الكتاب السابق (الآداب الكبير) .. أي هل يمكن مثلاً للكتاب الذي ظهر في لائحة ابن النديم باسم « الادب الصغير » ، ان يكون في اصله : أدب الصغير ؟!

٨

نحن إذاً ، امام احتمالين علينا أن ندرسهما :

اولاً : أن يكون كتاب « الأدب الصغير » المذكور في الفهرست ، هو نفسه « الادب الوجيز للولد الصغير » ..

ثانياً : أن يكون اسمه في الاصل : « أدب الصغير » ، أي ان تكون كلمة صغير تعني الصبي والحدث ، لا وصفاً لكلمة « كتاب » .

وسنبداً بدرس الاحتمال الثاني ، لانه مبدئي عام ، يسدور حول

إمكانية (أو عدم إمكانية) وضع ادب للصغير ، ثم ننظر مدا انطباقه
- بعد - على كتاب الادب الوجيز .

. . .

وإذا بدأنا - كما لعل البحث العلمي يقضي - بكلمة أدب وحدها ،
فلن نتوقف عند « أصل » الكلمة (وهل هو عربي أم فارسي أم يوناني)
كما فعل عدد من الادباء والمحققين ^١ ، لأن الأمر لا يهمنا هنا ، ولا أثر له
على نتائج بحثنا .

ولاكننا ننظر إلى « المفاهيم » والمعاني المحتملة لكلمة « ادب » فنرا
أنها تتلخص بثلاثة :

١ - يُقصد بكلمة « الادب » : 'حسن السلوك والتعامل ، ودمائة
الخلق أو التربية الفاضلة ، وربما 'حسن السمات والاحترام للآخرين في
القول والعمل .. فالأدب بهذا المعنا هو التهذيب وحسن الإعداد ،
وهو المقصود في الحديث الشريف المنسوب إلى الرسول (ص) : « أدبني
ربي فأحسن تأديبي » .

ونرا أن هناك ترابطاً واضحاً ، على صعيد فقه اللغة ، بين التأديب
والتهذيب ، وان « أدب » و « هذب » الدائرتان حول معنا واحد ،
قد جرا بينهما إبدال في الحروف ، لقرب مخارج اللفاظ .

١ - مثل الدكتور محمد محمدي (في فرهنگ ايراني وتأثير آن ... ، ص ٢٧٧ و
٢٧٨) ، وطاهما حسين (في الادب الجامعي ، دار المعارف بمصر ، ص ٢٢ - ٣٦)
ومحيط الطباطبائي والاب انستاس الكرملي وسوام - راجع عبد الله بن المقفع ،
لغفراني ، ص ١٢٣ - ١٢٧ .

٢ - يقصد بكلمة « أدب » : الإنتاج الكتابي أو الانشادي (من شعر ونثر) على صعيد الفكر والتعبير الفني ، *Littérature* ، وجمعها *Lettres* آداب (وهي التي تقابل اليوم بكلمة : علوم) . وقد تعني الآداب مجموع الإنتاج التعبيري كله في لغة من اللغات ، أو خلال مرحلة من المراحل الزمنية ، أو بيئة من البيئات الإقليمية ، فيقال : الآداب الفارسي والآداب الإيطالي .. الخ ، ويقال : الآداب الجاهلي وأدب النهضة .. الخ ، كما يقال : الآداب الأندلسي وآداب المهجر .. والآداب الأوروبية .

وفي ظننا ان هاذنا المعنى للأدب ، قد يكون مسبباً عن المعنى السابق أو ناتجاً منه .. إذ من الممكن أن يُقصد بالآداب (من شعر ونثر) أنه ما يجعل صاحبه ذا أدب بالمعنى السابق ، أي يجعله حسن الخلق والتربية والتصرف ، ويعينه في معتزك الحياة .

٣ - كذلك يُقصد بكلمة « أدب » و « آداب » : القواعد والرسوم والعادات المتبعة أو الواجبات المفروضة في عمل من الأعمال ، فيقال : « آداب الطعام » أي القواعد التي يليق أو يجب ان تُتبع اثناء تناول الطعام ، و « آداب الحرب » و « آداب المعاشرة » الخ . كما قد يُقصد بها الواجبات والقواعد المفروضة على شخص من الأشخاص أو فئة من فئات الناس ، مثل « آداب القاضي » ، أي ما يجب ان يتقيد أو يلتزم به القاضي في عمله ، وربما ما يجب التقيد به في مجلس القاضي ، و « أدب الملوك » و « آداب الأساورة » الخ .

ولعل كلمة « أدب » بهاذنا المعنى الأخير ، تعني ما تعنيه تماماً كلمة

« آيين » الپهلوية التي سبق شرحها .

. . .

ولقد كُتبت في آداب الاعمال وآداب الاشخاص كتب كثيرة جداً
يحد القاريء اسماء بعضها في مطاوي المصادر القديمة وتضاعفها ، منها
على سبيل المثال :

- كتاب ادب السماع ، لابن خرداذبه ^١ .
- آداب الحمام وأحكامه ، ليوسف بن عبد الهادي ^٢ .
- آداب المناظرة ، لميرزا فخر الدين الاسترادباي ^٣ .
- آداب السلطان ، للمدائني ^٤ .
- آداب الاخوان ، للمدائني أيضاً ^٥ .
- كتاب تعبئة الحروب وآداب الاساورة ^٦ .

١ - الفهرست ، ص ١٤٩ .

٢ - توفي ٩٠٩ هـ . دائرة المعارف . بإدارة فؤاد افرام البستاني . ج ١ ص ١٠٠ .

٣ - فهرست كتابخانه اهدائي اقای مشکوة بدانشگاه تهران . نگارش محمد
تقی دانش پزوه ، ج ٣ بخش ١ ص ٥ .

٤ - الفهرست . ص ١٠٢ .

٥ - الفهرست ، ص ١٠٤ .

٦ - الفهرست ، ص ٣١٤ .

آداب العشرة ، لابن قتيبة ^١ .

وهناك حالات تحتل فيها كلمة ادب - كحالتها في كتاب « أدب الكاتب » ^٢ لابن قتيبة - معنيين : معنا المتاج التعبيري ، أو معنا ما يجب أن يلتزم به المتأدب (الذي أضيفت الكلمة إليه) .. ومثل ذلك ستكون عبارة « أدب الصغير » التي ذهبنا الى احتمال أن تكون اسم الكتاب (الثاني) المنسوب الى ابن المقفع ، ففي هاذو الحالة قد يكون معناها الفنون التي تُلقَّن للصغار والاحداث ، كما قد يكون ما يجب أن يلتزم به هاؤلاء اثناء دراستهم أو يتقيدو به في حياتهم أو في تعلمهم وتهذيبهم

ولاكن قبل هاذا : إذا كان يمكن إضافة كلمة « ادب » إلى اسم

١ - الفهرست ، ص ٧٧ . وهناك من امثال هاذو في الفهرست « ادب الملوك » للسرخسي (١٤٩) ، « أدب الموائد » و« ادب الناطق » وكلاهما لابن خلاد الرامهرمزي (ص ١٥٥) ، « آداب الملوك » لأحد بن الطيب (٢٦١) ، « أدب الحروب وفتح الحصون ... » (٣١٤) - وفي « فهرست كتابخاناه اهدائي سيد محمد مشكوة .. » كثير جداً من امثال هاذو الكتب بالعربية والفارسية ، منها في (ج ٢) مثلاً « ادب الدنيا والدين » (ص ١٧٤) ، « آداب استخاره » (٧٢٨) ، « آداب الملوك » لميرزا رفيع الدين الطباطبائي التبريزي (٢٨١) - وفي « دائرة المعارف » للبستاني (ج ١) « آداب العبادات » لشقيق البلخي (ص ١٠٢) « آداب الصحبة » لمحمد بن الحسين النيسابوري ، في التصوف (١٠١) .. وغيرها .

٢ - كتاب معروف ذكره صاحب الفهرست (ص ٧٧) ؛ وهناك كتاب آخر بهذا الاسم نفسه لأبي سعيد عبد الرحمان ذكره ابن النديم أيضاً في الفهرست . (أنظر الصفحة ص ١٣٧) .

شخص ، مثل ادب الكاتب وآداب القاضي .. فهل هاذا دليل على
حتمية اضافتها للصغير ؟ دعنا نرا اولاً هل مثل هاذة الاضافة
منطقية مقبولة ؟

ثم هل لها سابقة أو مثيل ؟

أما على الصعيد المنطقي ، فلعل الصغير أولاً (من السلطان أو
القاضي او الكاتب وأمثالهم) بوضع كتاب خاص به ، إما لأن صغر
سنه يجعله مهياً لتعلم فنون دون فنون ، أي قاصراً عن ان يُلَقِّن
— كالكبار — كل شيء ، فهي تختص به وهو يختص بها .. وإما لأنه
في مرحلة من العمر تقتضيه أن يتعلم قواعد سلوكية وتربوية يجابه بها
الحياة التي هو مقبل عليها ويتسلح بها في مواجهة اعبائها .

وأما على صعيد المِثْل ، فأننا نجد ، لا في الكتب العربية فقط ، بل
ربما في آداب جميع الشعوب ، كثيراً من الكتب الموضوعة لتعليم
الاحداث والصغار ، بل كثيراً من الكتب المترجمة (في هاذا الغرض)
من لغة إلى لغة ، مما يدل على مدا اهتمام الناس بهاذا النوع من الادب ،
ومدا استهوائه لهم .

ففي اللغة الپهلوية مثلاً قبل الاسلام ، نجد عدداً من الكتب او
الرسائل او الوصايا او العمود التي وضعها كُتّاب او حكماء او ملوك
لتعليم ابنائهم وارشادهم خاصة ؛ فمن هاذة الكتب التي نجد اسماء او
اشارات لها في كتب التاريخ الاسلامي :

كتاب « زادان فرّخ » في تأديب ولده ١ .

كتاب عهد كسرا إلى ابنه هرمز يوصيه حين أصفاه الملك ٢ .

كتاب عهد كسرا إلى من أدرك التعليم من بيته ٣ ؛ وهذا النص (بهذا الوقف وهذا التحديد) يدل على تخصيصهم أحياناً معارف وآداباً للصغار من الأبناء ، لا إطلاقها لعامة الإبناء .

عهد اردشير بابكان إلى ابنه سابور ٤ .

كتاب عهد كسرا إلى شروان إلى ابنه الذي يسما عين البلاغة ٥ .

كتاب ملك من الملوك الخالية إلى ابنه في التأديب ٦ . .

١ - جاء اسم هذا الاب في نسخة فلوكل من الفهرست « زاد الفروخ » (ص ٣١٥) ، ولعله الصورة المعربة لاسم زادان فروخ . او لعله محرف في النسخ . وجاء اسمه في كتاب « سبك شناسی » للمرحوم بهار « زادان فروخ » (ج ١ ص ١٥٥) .

٢ - الفهرست ، ص ٣١٥ .

٣ - الفهرست ، ص ٣١٦ .

٤ - كذا في الفهرست ، ص ٣١٦ . ولا ندري إذا كان عهداً آخر غير « عهد اردشير » المشهور الذي لم يرد فيه أنه إلى ابنه سابور ، والذي يبدأ بقوله « من اردشير ملك الملوك إلى من يخلف بعقبه من ملوك فارس » والراجع أنه هو نفسه ، تقديراً لأن « من يخلف بعقبه » هو سابور أبنه ثم من سليله ، وهذا العهد مشهور يقول صاحب الفهرست (ص ١٢٦) انه من الكتب المجمع على جودتها ، وقد طبعه مؤخرًا الدكتور احسان عباس (بيروت ١٩٦٧) طباعة تحقيقية مرفقة بمقدمة وتعليقات وصينة .

٥ - الفهرست ، ص ٣١٦ .

٦ - الفهرست ، ص ٣١٥ .

ذكره ابن النديم تحت عنوان « ومما لا يعرف مؤلفه » خلال تعداده للملوك الفرس الذين تركو عهوداً وكتباً لابنائهم ، وقد يكون منهم . كتاب ابرويز إلى ابنه شيرويه وهو في حبسه ^١ .

ويذكر المرحوم بهار في المؤلفات الفارسية الپهلوية ، كتاباً بعنوان « پدری پسر خود را تعلیم میدهد » ^٢ (ومعناه : أب يعلم ابنه) .

وقد تعمداً هنا هذا التفصيل في تعداد الكتب الپهلوية التأديبية التربوية ، لنظهر مدداً رواج هذا النوع من الأدب في كتب العهد الساساني التي كان ابن المقفع على صلة وطيدة بها ، والتي ترجم قسماً كبيراً منها .

وفي الكتب اليونانية ، نجد بين ما جاء في « الفهرست » مما نُقل إلى اللغة العربية ، كتاباً في تأديب الأحداث والصبيان منسوباً لافلاطون ذكره ابن النديم ثلاث مرات ، مرة بقوله « كتاب تأديب الأحداث » ^٣ ومرة بقوله « وصية لافلاطون في تأديب الأحداث » ^٤ ، ومرة تحت عنوان « أسماء النقلة من اللغات إلى اللسان

١ - قصته مشهورة ، وهو كتاب أرسله الوالد المعزول من السجن إلى ابنه الذي ملك بعده ، وقد نقل بعضه ابن قتيبة في « عيون الاخبار » ، ج ١ ص ٣٠٥ . راجع تفصيل قصته وروايات نصه في « الترجمة والنقل عن الفارسية » .. ج ١ ص ١٤٨ - ١٥٥ و ١٦٢ - ١٨٠ .

٢ - سبك شناسی ، الملك الشعرا محمد تقی بهار ، ج ١ ص ٤٨ .

٣ - الفهرست ، ص ٢٤٥ .

٤ - الفهرست ، ص ٢٧٠ .

العربي « حيث يعد أبا عمرو » يوحنا بن يوسف الكاتب أحد النقلة، ونقل كتاب فلاطون في آداب الصبيان «^١ .

وحتى من آداب مصر القديمة ، ينقل ويلسون John A. Wilson في كتابه « ثقافة مصر القديمة » The Culture of Ancient Egypt مقتطفات من وصية لطيفة تلقاها مري - كا - ري Meri - ka - Ré أحد ملوك مصر القديمة من أبيه (تجدها في الصفحة ١١٩ منه)^٢ . . فهاذه وامثالها من مواعظ لقمان الحكيم وسواها تدل على اسبقية هاذو الفن الادبي في التاريخ القديم ، بل وربما في اقدم نصوص أدبية عالمية . اما في العهود الاسلامية ، فكثيرة هي الكتب التي وضعت ، بالعربية والفارسية ، لابناء صغار او كبار ، كتبها أو أوصاها آباء احبو ان يلقنو ابناءهم ما ثقفوه هم من تجارب الحياة ، وأن يسلحوهم بما دفعوهم من اعمارهم ثمناً لتعلمه امام ثقل مسؤولياتها واعباها ، او ادباء أرادو الخير لأبناء الناس كافة ، فكتبو للصغار والتلاميذ والمتدرجين عامة ، حتى لو لم يكونو ابناءهم هم ؛ بل ان التعاليم والوصايا للابناء انتقلت إلى ميدان الشعر ، فضمّن الشعراء منظوماتهم - حتى لو لم تكن منشأة لارشاد الابناء - نصائح وتعاليم وتوجيهات ابوية ، ومن هاؤلاء مثلاً الشاعر الفارسي المشهور نظامي الكنجوي^٣ ، الذي عقد في

١ - الفهرست ، ص ٢٤٤ .

٢ - نقلاً عن « اضاء على مسلك التوحيد ، الدرزية » ، للدكتور سامي نسيب مكارم ، ص ١٠٢ .

٣ - من كبار شعراء ايران في القرن الهجري السادس ومطلع القرن السابع ، اشتهر بالشعر القصصي ، وله خمس منظومات قصصية تسما في ايران « الكنوز الخمسة » وديوان شعر .

منظومته الشعرية « ليلي ومجنون » فصلا في نصيحة ولده محمد عندما كان في الرابعة عشرة من عمره ^١ . ومن أبرز الكتب التعليمية للابناء خاصة او للتلاميذ المتدرجين عامة ، المنسوبة إلى اعلام في الادبين الفارسي والعربي : « قابوسنامه » ، من تأليف كيكاووس بن اسكندر بن قابوس بن وشمكير ، الأمير الزيارى المعروف ، و « ايسا الولد » للامام ابي حامد محمد الغزالي ، و « آداب المريدين » المتدرجين في التصوف ، لعبد القاهر ^٢ السهروردي ^٣ .

بل ان ظهور « الادب الوجيز للولد الصغير » نفسه ، سواء كان لابن المقفع او كان لسواه ، دليل على تقبل الناس لهاذا الفن الادبي وعلى رواجه .

إذاً ، ليس مستغرباً او بعيداً ان يضع ابن المقفع ، او يترجم ، كتاباً لتعليم ولده ، او للولد الصغير عامة ، بل المستغرب في الواقع من ابن المقفع ، الذي كان كثير الاطلاع على الادب الپهلوي خاصة والاضطلاع به ، ان لا يكون قد ترجم شيئاً من هاذو النوع من الادب التعليمي الذي اسلفنا رواجه فيه ، او ان لا يكون وضع شيئاً على غراره .

لقد نُسب إلى ابن المقفع كما تقدم ترجمة كتب كبيرة الحجم ، حق

١ - وبداية هاذو النصائح (كما في طبعة « كتابفروشى ابن سينا » ص ٤٥) :

اي چارده ساله قره العين بالغ نظر علوم كونين

٢ - هو عم ابي حفص شهاب الدين السهروردي المعارف الشهير

٣ - دائرة المعارف ، بإدارة فؤاد افرايم البستاني ، ج ١ ص ١٠٢ .

قيل في بعضها انه كان عظيماً « في الوف من الاوراق » ، فهل من الطبيعي ممن ترجم تلك الاسفار الكبرا ، ان لا يترجم ولو بعضاً من العهود « الى من ادرك التعليم من بيته » ، وهي التي رأينا ترجمات بعضها (كعهد اردشير) ، فاذا هي صغيرة قليلة الصفحات قليلة الاعباء ؟

بل ان الذي يحذر ان يُذكر الى جانب موضوع كبر الحجم في الكتب التي ترجمها ابن المقفع عن الپهلوية ، موضوع النوعية التي كانت عليها هاذة الكتب ؛ إذ ان البعض مما يُنسب اليه ترجمته منها ، كالنتاج ، يتضمن اشياء بعيدة عن ذوق البيئة العربية ، بل ويخالف تركيبهاذا المجتمع وتنظيمه وتفكيره ، وربما يخالف ما يتقبله دينياً وخلقياً .. افليست العهود التعليمية وكتب التأديب للابناء ، وهي التي تتوافق مع الاديان عامة ، بل وتوافق مصلحة الآباء والابناء ، لانها تعلم هاؤلاء حسن التدبير والتصرف والسياسة ، اوفق مساعاً واكثر اغراء بالترجمة من تلك الكتب الغربية عن البيئة العربية ؟؟ بل أليس مثل ابن المقفع ، وهو الذي يحاول ان يزين للعرب ما في الادب الپهلوي من انتاج ، وان يقدم لهم افضل الصور المشرقة في هاذو الادب ، جديراً بأن يبدأ بهاذو النوع الخلقي الديني المقبول ، والذي كانت له في العربية سوابق مستساغة مقبولة من عظات وتعاليم وعبارات بلاغية قصيرة ، في حكم « قس » الجاهلية ، وعظات الامام علي (ع) لولده وخاصته ، وخطب الكوفة وسواها ؟؟

هل كانت قصص « كليلة ودمنة » الجديدة والغريبة ، قبل ان تنفذ في الاوساط الادبية والعربية وتصبح شيئاً معروفاً مقبولاً ، اقرب لعقلية العربي المسلم وأدعا واقرب لنجاح ، من تلك الكتب

التربوية التي تتناسب مع تعاليم الدين والاخلاق ، والتي تعلم الانبناء
السياسة العملية في الحياة ؟؟

الحق أنه ليصعب قبول هذا . وفي ظننا ان هاذه النقطة بالذات
تعزز نسبة كتاب مثل « الادب الوجيز للولد الصغير » إلى ابن المقفع ؛
فاذا لم يكن ما سترجمه ابن المقفع من الكتب الپهلوية التعليمية ، او
ما سيضعه على غرارها ، هو هاذا الكتاب بالذات ، فقد يكون كتاباً
آخر سواه . المهم او الغالب الارجح ان الرجل لا بد وان يكون قد
أسهم بقسط في « أدب الصغير والحدث » ، وليس بعيداً ان يكون كتابه
المترجم ، هو الذي احتمله عباس اقبال^١ ، والذي هو أشهر هاذه الكتب في
هاذا الصدد ، واول الكتب التي عدّها ابن النديم في الفهرست من « ما ألف
في المواعظ والآداب والحكم للفرس والروم والهند والعرب مما يعرف
مؤلفه ولا يعرف »^٢ ، أعني « كتاب زادان فرخ في تأديب ولده »^٣.

. . .

والحديث عن الپهلوية يضعنا أمام نقطة مهمة اخرا في البحث ، قد

١ - راجع ترجمة مقدمته للادب الوجيز للولد الصغير ، في طبعة غفراني ،
ص ٢٣ .

٢ - الفهرست ص ٣١٥ .

٣ - يبدو أن زادان فرخ هاذا كان له ابن صار أديباً بدوره ، إذ أن ابن
النديم ينسب في اللائحة لفسها تأليف كتاب باسم « سيره نامه » إلى « حدهود بن
فرخزاد » ، واللغة الفارسية تحتمل التقديم والتأخير في جزأي الاسم (زادان فرخ -
فرخ زادان - فرخ زاد) .

يكون لها دور في ترجيح قناعتنا بوجود خطأ في نسخ الاسم ،
او ترجمته :

ان المفردات في الفارسية هي دائماً ساكنة الآخر مهما كان موقعها من
الجملة ؛ أي ان الإعراب - مثله في اللغات الاوروبية - لا ينعكس
اثره حركات على اواخر الكلمات^١ ، الا في حالتين فقط : أولاً إذا كان
الاسم موصوفاً ، مثل « كتاب مقدس » (وترجمتها : الكتاب المقدس ؛
لأن لا وجود في الفارسية لأل التعريف ، والاصل في الاسم المجرد انه
معرفة) ، ثانياً : إذا كان الاسم مضافاً ، مثل : « كتاب ابراهيم » ؛ ففي
هاتين الحالتين يُكسر آخر الاسم (كتاب مقدس ، كتاب ابراهيم) ..
وعلى هذا ، فإن « ابن الهارب » و « الابن الهارب » تكتبان وتلفظان
بنفس الاملاء ونفس النحارج ، وليس بينهما ، لا على اللسان ولا في
الاذن ، أي فرق او تفاوت ، وكثيراً ما يحدث هذا التماثل التباساً
يعانيه امثالنا ممن كُتِب لهم ممارسة الترجمة عن اللغة الفارسية .

ولعل من السائق هنا ، تخفيفاً من هذا الجفاف في البحث العلمي
الصرف ، ان أذكر أننا نجابه خلال دروسنا الفارسية في الجامعة ببعض
هذا الالتباس ، فنحاول حله بترجيح من السياق ومغزا القطعة ، او
نضطر لترك الخيار فيه للطلاب (إذا لم يُعين السياق) بين ترجمة
المعنيين . من ذلك مثلاً قطعة كانت تمر مع الطلاب عنوانها : « دختر
همسايه » (دختر معناها : بنت - وهمسايه : جارة) ، والمبارة - كما هو
واضح - تحتل ان يكون معناها « البنت الجارة » او « بنت
الجاره » .

إذاً لا خلاف في الفارسية ، لفظاً او كتابة ، بين ثوب الطويل

١ - للمفعولية احياناً علامة من حروف ، لا من حركات .

والثوب الطويل ، بين العمل المخلص وعمل المخلص ، بين اليد السمراء ويد السمراء .. أو بين الادب الصغير وادب الصغير (في مثل كتاب ابن المقفع اذا كان مترجماً او جوريت في اسمه اللغة الفارسية) .

. . .

وبعد .. ان هبة الكلمة ، تجعلنا نتخرج من ان نحكم حكماً نهائياً بصحة كل هذا الذي نذهب اليه في هذا الاحتمال .. انها ترجيحات وتقديرات . الا أننا ، من جهة ثانية ، حين نقنع بكل هذه المقدمات : حين نقنع بوجوب ان يكون لابن المقفع ادبان .. وان يكون الثاني في فرع غير فرع الأول الذي هو في الآداب عامة ، فالتالي لا يكون اسمه الادب الصغير ، أي ان يكون فيه تحريف .. وحين نرا وفرة الامكانية ، بل نكاد نقول وجوب ان يكون ابن المقفع ترجم شيئاً من أدب الاحداث والصبيان عن اللغة البهلوية .. وحين نستشف الاثر المترتب على وحدانية القراءة لعبارتي ادب الصغير والادب الصغير في اللغة الفارسية التي نظن ان ابن المقفع ترجم عنها او قلدها في وضع كتاب للصغير .. حين نقنع بهذه المقدمات ، فأننا لا نرا لها نتيجة اقرب إلى الامكان والمنطق معاً ، من ان يكون التحريف المقدّر ، واقعاً في « أل » التعريف التي ذكرناها ، أي ان يكون اصل الاسم : أدب الصغير .

١٠

ولا بد قبل ان نختم ، من التعرّيج على ثاني الاحتمالين اللذين قصدنا

الى درسها ، أعني ان يكون الادب الصغير ، أو أدب الصغير ، هو نفسه كتاب « الادب الوجيز للمولد الصغير » المنسوب الى ابن المقفع ، والذي ترجمه نصير الدين الطوسي إلى الفارسية في القرن السابع .

وهنا يجب تقديم الكتاب إلى القاريء بتعريف وجيز ، لأنه لم يشتهر وينتشر بالمستوا وبالمدا اللائقين بكتاب لابن المقفع ، ولعل السبب الاول لهذا أنه ليس باللغة الاصلية ، أي ليس بتعابير ابن المقفع ولغته الخاصة ، بل هو ترجمة عن ترجمة عن الاصل .

. . .

لا يزيد حجم رسالة « الادب الوجيز للمولد الصغير » بالعربية عن ما يقرب من خمس وخمسين صفحة فقط من القطع المتوسط^١ وبالخط الكبير^٢ رغم ما بين قطعها من بياضات كثيرة وما يلحق صفحاتها من حواش وشروح . ومعنا هذا أنها لو كانت طبعت بالحرف المتوسط العادي^٣ ، ومع هذه البياضات نفسها ، لما زاد حجمها عن سبع وثلاثين صفحة ، فهي تقارب كثيراً في حجمها الحالي الرسالة التي طبعت باسم « الادب الصغير » . ولاكن رسالة الادب الوجيز المترجمة تضم كثيراً من الاشعار الفارسية الاسلامية ، بل والاقاصيص والاقوال العربية من عهد ما بعد ابن المقفع ، زادها المترجم الطوسي على الارجح ، على طريقة الاقدمين في عدم التقيد بالاصل المترجم ، وفي زيادة ما يحلو لهم اثناء

١ - حجم الكتاب الحالي « نظرات جديدة في تاريخ الادب » .

٢ - حجم ٢٤ الذي طبعت به المتون المتقدمة في عمودين .

٣ - حجم ١٦ الذي طبعت به هذه الصفحة .

الترجمة وفاقاً لادواقهم الخاصة او لأوضاعهم ، وهاذه الطريقة اتبعها ابن المقفع نفسه ، الذي ضمن مترجماته البهلوية مفاهيم وتعابير اسلامية نجدها خاصة في كليلة ودمنة .. فاذا طرحنا هاذة الزيادات المقدرة تخميناً ، فلعل حجم الرسالة في الاصل ان يكون نصف حجم رسالة « الادب الصغير » .

وقد بدأ المؤلف كل فكرة بعبارة « أي بني » ، فاستند على هاذة العبارة في تقطيع الكتاب على أساسها إلى فقرات متميزة او وصايا وموضوعات مستقلة (مرقمة بتسلسل) ، ومبدوءة كل بهاذه العبارة ، فكان الكتاب مقسماً الى إحدا وخمسين وصية .

والقطع في معظمها ، كحال بقية الكتب التي تزم أنها لتربية الصغير ، مجموعة حكم وتعاليم وارشادات عملية للحياة لا تختص في الواقع بالصغار ، فاذا اسقطت من مطلع كل وصية او فقرة عبارة « أي بني » ، لن تجد ثمة فرقاً بين القطعة وبين ما في باقي كتب التعاليم الموضوعة للكبار ، أي تصبح عندئذٍ مثل بقية « آداب » ابن المقفع ، (بل ربما كعبارات الادب الصغير نفسه المنسوب اليه) ، وكآداب ابن مسكويه ، وآداب أبي الحسن العامري ، وسواهم .

وفي ما يلي نموذج لتعاليم هاذة الرسالة واسلوبها في العرض والكتابة :
(القطعة المعطاة الرقم ٣٣) :

أي بُني : التزم ثلاث عادات في معاشرة الخلق :

اولاً : صداقة الخيار والعلماء وموافقتهم .

ثانياً : الوقار والاصطبار على أفعال الاشباه والاكفاء
واقوالهم .

ثالثاً : اجتناب مجالسة الاشرار والسفهاء ومخالطتهم لتزدان
وتتحل بصداقة العلماء والاتفاق معهم ، وحينما تعاشر الاتراب
والاكفاء بالمصاهرة وتسلك معهم طريق التحمل والتفضل ، يميلون
اليك ولا ينفرون (منك) ، ويحصل لك الاخوان والأعوان .
واجتنب الاشرار والسفهاء حتى لا تعرف ولا توصف بفعلهم
وطريقتهم ، لأن صحبتهم غرور وجهالة ، ومقارنتهم ومقاربتهم
مكروهة ومحدورة ، والناس يعرفون كل امرئ من ابناء جنس
قرنائه وجلسائه .

شعر :

عن المرء لا تسأل وأبصر قرينه فكل قرين بالمقارن يهتدي^١
أي لا تجالس قرين السوء فتصير مثله سيئ السمعة وعديم
الحياء .

١ - وفي رواية أخرى «عن المرء لا تسأل وسل عن قرينه» وهو من البحر الطويل
وينسب لطرفة - م . غفراني .

إن أخا السوء لا يرا في شيء عاراً ، فاذا حملك على مشاكلته
لم ينجل^١ .

. . .

وقد سبق الرسالة مقدمة وجيزة من مترجمها الى الفارسية
الفيلسوف الايراني الشهير نصير الدين الطوسي ، الذي لازم الاسماعيليين
امداً في قلعة « الموت » المعروفة وفي قلعة « قهستان » التي كان ناصر
الدين أبو الفتح عبد الرحيم بن أبي منصور محتشمها^٢ ؛ وقد ترك
الطوسي بالاضافة إلى كتبه الفلسفية والحسابية وسواها ، مؤلفات في
الحكم والمختارات الوعظية والكلمات القصار المشابهة لأدب ابن المقفع ؛
وكتابه اللذان وضعهما في الأدب والاخلاق وقدمهما لمحتشم قهستان
ناصر الدين المذكور - كما يتضح من اسميهما « اخلاق محتشمي »
و « اخلاق ناصري » - هما من كتبه البارزة الشهيرة . ويقول الطوسي
في مقدمته للأدب الوجيز للولد الصغير :

فاتفق ان عرض أحد مشاهير الخدم بخدمة ذالك المجلس
العالي^٣ ومعدن المجد والمعالي ، مجلد كتاب مشتمل على بضع رسائل

١ - السطر الاخير من القطعة ترجمة لشعر فارسي .. راجع « الادب الوجيز » .
ص ٧٠ و ٦٩ .

٢ - الظاهر أنهم كانوا يعنون بهاذا اللقب : أمرها .

٣ - مجلس ناصر الدين عبد الرحيم بن أبي منصور نفسه .

من كلام عبد الله بن المقفع رحمه الله تعالى مقصور على الآداب والمواعظ والاخلاق والنصائح. فلما حظي بالرضا في نظر المجلس العالي، أشير على هذا الداعي بترجمة تلك الرسائل من اللغة العربية الى اللسان الفارسي .

... ولما تمت ترجمة الرسالة الاولى من ذلك المجلد ، وهي التي عملها ابن المقفع في تأديب ولده وتعليمه ، واسماها « الادب الوجيز للولد الصغير » ، نقلت لوقتها من السواد الى البياض لتعرض في خدمته ، فاذا ما شرفت بارتضاء النظر المبارك وسمحت بعد ذلك الايام وحالف التوفيق ، شرعت ان شاء الله تعالى في ترجمة بقية الرسائل ، وهو الموفق والمعين .

. . .

وقد نقل كذلك مترجم الرسالة الى العربية ، مع ما نقل من ترجمة الطوسي ، مقدمة دراسية قيمة للمرحوم عباس اقبال كان اعدّها للرسالة عندما طبعت بالفارسية أول مرة . واهم ما جاء في هذه المقدمة :

١ - ملاحظته لما جاء في « الفهرست » من فرق بين اسمي الآداب الكبير والادب الصغير .

٢ - اقتناعه - مع الأدلة - بأن « اليتيمة » هي غير « الآداب »
او « الأدب الكبير » .

٣ - عدم مصادفته في كتب القدماء نصوصاً صريحة منقولة من
الرسالة التي 'طُبعت باسم « الادب الصغير » ، لذا لا يستطيع الجزم
بأن هاذي الرسالة هي نفسها ما ذكره ابن النديم لابن المقفع .

٤ - تردده في أن يقبل او أن يرفض صحة نسبة « الادب الوجيز .. »
لابن المقفع ، لافتقاده الاصل العربي الذي يمكنه من المقارنة بينهما .

٥ - استبعاده لأن يكون ابن المقفع قد أسما رسالتين في الادب
بمثل هاذين العنوانين المتماثلين (الادب الوجيز . . الادب الصغير) ،
واحتماله ان يكون هاذي العنوان المتوازن لهاذي الرسالة « الادب
الوجيز » ، للولد الصغير « مما اخترعه النُسخ لتعريف الرسالة ، بل ان
تكون الرسالة كلها مما 'نُحل إليه .. كما انه يحتمل ان تكون رسالة
« الادب الوجيز .. » هي كتاب زادان فرُخ في تأديب ولده .

٦ - ترجيحه لدرجة الاثبات ان المترجم الى الفارسية ،
هو الطوسي .

وقد ناقش غفراني بدوره بعض افكار اقبال ، فقطع (في موضوع
صحة نسبة الكتاب أو نَحله) بأنه من ابن المقفع نفسه ، واستند في
حكمه الى وجود فقرة مشتركة بين الادب الوجيز والادب الصغير
وكليهما ودمنة ، وعلى ان صاحب الادب الوجيز لم يذكر انها لابن
المقفع ، ومن المستحيل - كما يرا - ان ينسب شخص آخر لنفسه كلاماً

مشهوراً لابن المقفع يعرف الناس صاحبه الحقيقي .

ونحن - مع تقديرنا التام لامكانية ان يكون الكتاب لابن المقفع - نرا ان القطع بمثل هاذا اليقين شيء مستبعد ، فاشتراك الفقرات ليس بالدليل الوافي ، لأننا نرا مثيلاً له في نصوص تنسب الى الامام علي وإلى سواه ، وقد يكون متأدب دارس اختار ملحقاً وطرائف وحكماً استهوته لذاتها دون الاهتمام بشخص قائلها ، فجمعها في كتاب لحاجته الشخصية دون ان يسمي قائلها او واضعها .

كما ان كثيراً من الاقوال قد تُنسب الى ابن المقفع وهي ليست منه ، إما عن خطأ لعدم معرفة الناسخ لصاحبها (وقد كانت الحكم الجامعة المجهولة النسب تُلحق عادة بابن المقفع)^١ ، أو عمداً من قبل من كانوا يتعمدون - كالجاحظ - نسبة أشياء الى ابن المقفع لتروج .. فكيف لم يتخرج هاؤلاء من نسبة أشياء الى هاذا الكاتب الشهير إذا كانت كل كتاباته معروفة محصاة عند الناس ، لا تمكن الزيادة عليها او النقصان منها ؟!

. . .

أما شك اقبال في ان يكون ابن المقفع هو الذي سمّا الكتاب بهاذا الاسم أ - لعدم انتشار مثل هاذا الاسم في عهد ابن المقفع ب - لعدم استساغة ان يضع ابن المقفع لكتابين متماثلين في موضوعهما اسماً واحداً تقريباً (الصغير .. الوجيز) ج - لاستبعاد ان يكون ابن

المقفع قد كتب لابن صغير هاذي المطالب العالية التي لا يستغني عن مطالعتها حتى الشيوخ .. فقد ناقشه الاستاذ غفراني كذلك ، وجارا الاستاذ اقبال في الشق الأول منه فقط ، الذي يقرر فيه عدم انتشار مثل اسمه في القرن الثاني للهجرة (وهو الذي بسطناه في بداية بحثنا و اقبال في نظرنا بحق فيه) .. أما السبب الثاني لشك اقبال ، وهو استبعاده لأن يكون ابن المقفع أعطا اسمين متماثلين تقريبا لكتابين في موضوع واحد ، فقد ظن غفراني ان إقبال توهم كلمتي « الوجيز » و « الصغير » نعتاً للأدب ، و « صحح » ان كلا من هاتين الكلمتين صفة لكلمة « كتاب » ، إذ ان اصل الاسم « كتاب الادب الصغير » .

ونحن لا نرا اقبال متوهماً ولا نرا موجباً لهاذا الظن فيه ؛ فحق على اساس ان كلمة صغير هي صفة للكتاب لا للادب ، ليس من السائع ان يسمي أديب بوقت واحد كتابين او كتباً له باسماء متماثلة من مثل « الكتاب الصغير » و « الكتاب الوجيز » وربما « الكتاب المختصر » الخ .. وهاذا يعزز عندنا ان احد الاسمين - على الاقل - لم يضعه ابن المقفع .

وأما تعقيب غفراني (من اجل اثبات ان الكتاب لابن المقفع) على السبب الثالث من اسباب شك اقبال ، وهو الذي يستبعد فيه مطالب عالية كهاذي لابن صغير ، فهو تأويله معنا الصغير هنا بقوله : « ان ابن المقفع لم يكن يقصد بهاذي الوصايا ولداً صغيراً في السن ، إنما يقصد صغيراً في التجربة والخبرة » ويضيف تأويلاً آخر بقوله : « كما ان هناك رأياً آخر يقول : ان الصغير محرف : العزيز » وهو يقصد ان يكون اسم الكتاب : الادب الوجيز للولد العزيز ^١ .

وواضح كم في تفسير « الصغير » بالصغير في التجربة والخبرة من تحميل بعيد لا يقوم عليه دليل اقترأ ، هل هناك ولد صغير وولد كبير « في التجربة والخبرة » ، وهل يصبح هذا « الولد الكبير » إذا في غنى عن النصائح الخاصة « بالصغير في التجربة والخبرة » ؟؟

اما الظن بتحريف كلمة العزيز الى الصغير ، فلا يغير من واقع الشك شيئاً ولا يفي بجواب ، اذ يبقا السؤال هو هو : كيف يسمي ابن المقفع كتابين له باسمي « الصغير » و « الوجيز .. للعزيز » ؟

إن ما يُردُّ به - في نظرنا - على استبعاد المرحوم إقبال ان تكتب مثل هاذي المطالب العالية لصبي صغير ، هو أن مثل هاذي قد حدث فعلاً في كتب أخرى مشابهة للابناء الاحداث . ان افتراضه يبدو منطقياً من حيث المبدأ ، اذ المفروض في الخطاب الموجّه لصبي صغير ، أن يكون بمستوا خاص يتناسب مع عمره وطاقته الذهنية .. ولاكن هاذي الفرض يناقضه واقع قائم حدث في كتب غير هاذي وُضعت لتعليم الابناء ، وفيها نجد من التعاليم والتقاريرات و « الآداب » ما لا يختلف نصاً ومستواً عن ما نجد في كتب « الآداب » الموضوعه للكبار بل للشيخ .

في كتاب « قابوسنامه » مثلاً ، الذي وضعه عنصر المعالي كيكاووس بن اسكندر بن قابوس بن وشمگیر ، الأمير الزيارى الاديب المعروف في الفارسية ، لتعليم ابنه گيلانشاه وارشاده وقأديبه ، لا يكتفي الاب المؤلف بأن يضمّن كتابه تعاليم تصلح للكبار قبل الصغار فحسب ، بل انه - خلافاً لما يقضي به المنطق في مخاطبة شخص محدّد مقصود - يتصور ان يكون الابن المخاطب طيباً ومنجماً ومهندساً واديباً وقائداً ووزيراً ونديماً ومريباً وعاشقاً وفقهياً

ومدرساً و ... الخ ؛ أو بعبارة أخرى ، انه كتاب ظاهره لابن خاص مقصود ، وواقعه خطاب تعليمي للأبناء من مختلف الفئات ، أو حتى للكبار والكهول ، فهو أهل لأن يستفيد منه مَنْ كان - أو من أراد أن يصبح - طبيباً أو منجماً أو مهندساً أو ... الخ^١. ففي استعراض فهرست أبواب هذا الكتاب مثلاً ، نقرأ مثل الموضوعات المتباينة التالية (ترجمتها) :

« الباب الثاني والثلاثون : في التجارة وشروطها - الباب الثالث والثلاثون : في ترتيب سياق علم الطب - الباب الرابع والثلاثون : في علم النجوم والهندسة - الباب الخامس والثلاثون : في أصول الشعرية وآيئها ... »^٢ الخ .

فهل طبيعي ان يحتمل عنصرُ المعالي في ابنه كيلانشاه إمكانية أن يكون أو أن يصبح على كل هذه المعارف ؟

ثم ان عنصر المعالي ، بالإضافة إلى غرابة هذا التباين وهذا التباعد في الموضوعات الملقنة ، يضمن الكتاب من المعارف والتعاليم « الآداب » ما يمكن ان يكون دستوراً للكبار ومرشداً للتعلمين في أية سنٍ كانوا .. أفليس في هذا - أيضاً - تناقضٌ مع ما يقضي به المنطق في

١ - يقول الدكتور امين عبد المجيد بدوي في كتابه « بحث در باره قابوس نامه » بسبب هذا التعدد والتباين للموضوعات (ما ترجمته) : ان ما يبدو للعين أولاً ان الكتاب هو مجموعة كتب أو رسائل مختلفة الموضوعات ، كتب كل موضوع منها شخص متخصص فيه . - ص ١٠٧ .

٢ - قابوسنامه ، انتشارات كتابفروشى حافظ ، چاپ ١٣١٧ ش ، ص ٧ .

كتاب موضوع لتعليم ابن متدرج؟ والمنطق - وهو الذي استند اليه المرحوم عباس اقبال - يقول بهاذا ، ومع ذلك ، فالتناقض مع هذا المنطق حادث واقع نشهده عياناً في هذا الكتاب الشهير .

إذا أن يضم كتاب ما « مطالب عالية لا يستغني عن مطالعتها حتى الشيوخ » ويكون في الوقت نفسه موجهاً إلى ابن متعلم أو مُعْتَمِدٍ بآسم ولد صغير ، ليس شيئاً فريداً لا نجده إلا في « الأدب الوجيز .. » وحده حتى يستنكره أو يشك به إقبال .

ثم دعونا نكسأل : عندما ينصح أبٌ ، أي أبٍ ، ابنه أو أبناء الناس ، فهاذا ينصح عادة ؟ أليس انه ينصح بأشياء عملية خبيراً في تجاربه وأراد أن يلقنها الابن الصغير ليستفيد منها عندما يجابه الحياة ، أي ليستفيد منها كبيراً ، لا في عهد الصبا فقط ؟ « يا ولدي .. لا تستدن في حياتك ما استطعت .. لا تفض بكل أسرارك الى صديقك .. لا تتطلب ما ليس في طاقتك .. احذر الصلَف فإنه ينفر منك الناس .. الخ » هاذي النماذج من الأقوال والتعاليم ، أليس مثلها ما يقوله الآباء والمؤدبون عادة للصغار ؟ ثم أليست هي نفسها تصلح أيضاً نصائح وتعاليم للكبار حتى الشيوخ ؟؟

بل لنأخذ نموذجاً أصرح وأجلاً ، نصائح لقمان الحكيم لولده - وهي التي أشرنا إليها أثناء حديثنا عن قدم آداب تعليم الابن وإرشاده - ومنها من ما جاء في القرآن الكريم : « وإذ قال لقمان لابنه وهو يعظه : يا بُني لا تشرك بالله ، إن الشرك لظلم عظيم » .. يا بني أقم الصلاة وأمر بالمعروف وإنه عن المنكر واصبر على ما

أصابك ، ان ذالك من عزم الأمور . ولا تُصعِّرْ خَدَّكَ للناس ، ولا تمشِ في الأرضِ مَرَحًا ، ان الله لا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ . واقصِدْ في مَشْيِكَ واغضُضْ من صوتك ، إن أنكر الأصوات لصوت الحمير ،^١ ؛ هاذو التعاليم الخلقية الرفيعة ، هل هي خاصة بالصغار وحدهم ؟ اذا أسقطنا من بدايتها عبارة « يا بني » وبدأنا القراءة من ما بعد هاذو الكلمة ، ألا تصبح تعاليم لأي انسان ، مهما كانت سنه ؟؟

جاء في كتاب « السعادة والاسعاد » للفيلسوف النيشابوري المعروف أبي الحسن العامري : « قال افلاطن واقول : الأدب الذي يُرَبِّا به الصبيان وهم لا يعقلون ، هو الأدب الذي ينبغي ان يؤخذو به وهم يعقلون . قال : وهو الذي ينبغي للكهل ان يستعمله ، وللشيخ ان يعقله ، لا فرق فيه إلا في وجه العمل ، وذالك أن وجه العمل في تأديب من لا يعقل ، خِلافُه مع من يعقل »^٢ .

إذاً ليس جديداً ، أو غريباً ، أو حتى مستهجنًا ، في كتب الأدب القديمة على الأقل ، ان نرى مجموعة تعاليم وآداب موضوعة لولد صغير ، تكون فيها « مطالب عالية لا يستغني عن مطالعتها حتى الشيوخ المحنكون » .. و- التالي - ليس مقبولاً اجتهد المرحوم اقبال الذي استبعد ان يضمن مؤلف « الأدب الوجيز .. » رسالته مثل هاذو المطالب ، رغم انها « .. للولد الصغير » .

١ - سورة لقمان ، الآيات ١٣ و ١٧ - ١٩ .

٢ - السعادة والاسعاد ، طبعة مجتبا مينوى منسوخة بخطه ، ص ٣٥٥ .

هاذا ولا وجه طبعاً للذهاب في تفسير استبعاد اقبال ان يكتب ابن المقفع مطالب عالية كهذه لولد صغير انه يراهاذا الأمر بعيداً من ابن المقفع خاصة – دون غيره – ، فهذا التفسير ، حتى لو صح ان اقبال قصده ، لا يمكن قبوله أيضاً .. إذ لم يكون هاذو العمل ممكنأ من غيره مستبعداً منه ؟؟ هل هناك موجب أو أمانة على تميز ابن المقفع بمثل هاذو الخاصة ؟

. . .

على اننا (ونحن نثبت ان كتابة المطالب العالية في أمثال هاذو الرسائل والكتب لا تمنع أن تكون موضوعة في الأصل للولد الصغير أو معنونة باسمه) نلمس في « الأدب الوجيز .. » بالذات – وربما دون غيره أو أكثر من غيره – قرائن (إن لم نقل أدلة) على ان الكتاب قصد من وضعه مخاطبة صبي صغير ، لانه وُضع للعامة ثم ألبس بعد ذلك لباساً ثوب الصبيان والاحداث ، وذلك يجعل كلمة « الصغير » عنوانه ، وببدء كل فقرة من فقراته بعبارة « أي بني » .

ففي القِطع الأولو خاصة ، نجد ما يشير بوضوح إلى بنوة وأبوة ، وإلى بلوغ ولد صغير سنأ تؤهله لسماع نصائح و « قبول أدب » . يقول الطوسي في مفتتح الرسالة :

هاذا هو مبدأ الكلام وفق ترتيب ابن المقفع في هاذو الرسالة:

ثم يبدأ القطعة الأولو بقوله :

« أي بني.. لما بشرني الله المولا تعالاً بوجودك ومن عليّ
 بعطائك ، وقد أبلغك الى هاذي السنّ والدرجة والحد والمرتبة ،
 بأن صرت مستعداً لقبول الأدب ، وقابلاً لعدة الفضل ، فقد
 وجب عليّ ان أوّدي شكراً للخالق عز وعلا على هذه الموهبة
 الهنية والعطية السنية ؛ وبمقتضا الكلام الرباني « لئن شكرتم
 لأزيدنكم » اطلب بأداء الشكر مزيد الاستمتاع والانتفاع ببقائك ،
 وأبدي نظراً شافياً وفكراً كافياً في الاجتهاد مع نفسي وبذل
 المجهود. من أجلك ، حتى تتعظ بأنوار آدائي وتكسب حظاً
 تستطيع أن تنتفع وتتمتع به ، فيكون ذلك حجة إشفاق أبوتي
 عليك ، وقضاء لحق بنوتك الذي أوجبه الله تعالاً عليّ كآب ،
 ويكون في المستقبل داعياً وموجباً لأن تبرّ لي وتحسن إليّ جزاء
 ذلك ، وتحترز وتجنب طريق العقوق والعدوان ، وتعمل بحكم
 « هل جزاء الإحسان إلا الإحسان » وتساعدني في أموري ، ولا
 تضن بالمعونة والمؤاتاة والمساهمة والمواساة في كل ما يسنح
 ويعرض »^١ .

ويقول في القطعة الرابعة :

« أي بني.. إذا أوجبتَ على نفسك في صغر السن وعنفوان الصبا كسب الآداب وقمت بتعلمها ، فإنك عندما تكبر تصل إليك نتيجتها المحبوبة وثمرتها المطلوبة وتنتفع بها »^١ .

وفي آخر القطعة نفسها :

« واعلم باني لم ادخر أي جهد وسعي في تربيته وتربيتك وترشيحك وإثارة الخير من أجلك. وقد بلغتُ في هاذو المعاني غاية الاستطاعة حسبما يقضي ضميري ، وانه لواجب فرض عليك ان تكافئني وتجازيني إزاء تربيته وسعيي وجزاء التوفيق الذي من الله عز وجل به عليّ في الاحسان إليك، وذلك بأن ترا قبول تعليم أديي لزاماً عليك ... »^٢ الخ

وهناك بالإضافة إلى هاذو العبارات الصريحة ، عبارات يستشف منها الذوق الأدبي والنقد، ما أسمح لنفسه بتسميته « النَّفس الأبوي » ، وهو يوحى إجماعاً شديداً بأنّه من أبٍ لولد صغير حبيب عزيز على قلبه . من ذلك مثلاً (في القطعة الثانية) :

أي بني.. ان اول شيء من آدابي وقبول قولي وحفظ وصيتي

١ - الأدب الوجيز.. ، ص ٤٠ .

٢ - الأدب الوجيز.. ، ص ٤١ و ٤٢ .

ينبغي ان يكون لك في اكتسابه وادخاره ... هو ان تجتهد في
أمر الله تعالى .. « النخ ^١

ومثله (في القطعة الرابعة) :

« حتى تكون خلفاً صادقاً بقي من سلف صالح ، ونسلاً
محموداً من أصل مختار ... » النخ ^٢ .

. . .

إذا ، إن وجود مطالب عالية في الرسالة التي ترجمها الطوسي ،
لا يمنع ان تكون موضوعة لولد صغير ، بل ان في هذه الرسالة ، أكثر
من ذالك ، ما يؤكد انها هي بالذات من الكتب المخصصة لتأديب صغير
فملاً ، وانها يجب ان يكون عنوانها شيئاً من مثل « أدب الصغير » أو
« الأدب .. للولد الصغير » .

على ان إثبات هذا ، لا يقدم دليلاً على ان الرسالة هي من قلم
ابن المقفع أو ترجمته . كل ما يمكن قوله هنا ، هو انه ليس في هذه
الرسالة ، أو في رسالة مماثلة تحمل أوصافها ، ما يمنع ان تكون الكتاب
الذي افترضنا ان يكون ابن المقفع قد ترجمه من الپهلوية الى العربية ،

١ - الأدب الوجيز ، ص ٣٩ .

٢ - الأدب الوجيز ، ص ٤١ .

أو وضعه على غرار آدابها في تعليم الصبيان والأحداث .

ولاكن ، ما مدا احتمال ان يكون ذلك الكتاب ، هو نفسه رسالة
« الادب الوجيز .. هاذة ؟ !

الواقع اننا نرا امكانية كثيرة لأن تكون هاذة الرسالة - كما يقول
غفراني - من آثار ابن المقفع ، ولاكن لا للتعليقات والاسباب التي
ارتأها هو ، بل للاعتبارات التالية :

١ - ان نصير الدين الطوسي نصّ على ان الرسالة لابن المقفع . ونحن
إذ نعطي أهمية خاصة لشهادة الطوسي ، فليس لمكانته وشهرته في دنيا
الفلسفة والحكمة والنجوم ، بل لأن الرجل كان - كما يقول إقبال -
« على دراية تامة بمؤلفات ابن المقفع » ١ ، إذ كان بدوره من كتاب
« الآداب » ، وله - كما ذكرنا - مؤلفات فيها ، فكان مطلعاً على
كتب الآداب السابقة ينقل منها وينشيء على منوالها ، ومما نقل من
ابن المقفع في كتابه « اخلاق ناصري » ، مختارات من « كلية ودمنة »
ومن « الآداب » .

٢ - يجب ان يكون لابن المقفع - كما قدمنا - كتاب في تأديب
الأحداث وتعليمهم ، لا فقط لأن المنطق وصلة ابن المقفع خاصة بالأدب .
الپهلوي يقضيان بهاذ ، بل لأن ابن النديم نصّ على كتاب له يدور
عنوانه حول « أدب » و « صغير » ؛ ولما لم يظهر بعد في التراث

ومنسوباً إلى ابن المقفع ، كتابٌ غير هاذا في تأديب الصغير ، فقد انحصرت النسبة — حتى الآن — فيه ؛ ولو كان ثمة كتاب آخر في الموضوع نفسه ، منسوب إلى ابن المقفع ، لحقّ للدارس المحقق ان يتردد ويتساءل عما إذا كان « الأدب الوجيز .. » ، بالذات ، أو غيره ، هو ما وضعه ابن المقفع لتأديب الأحداث والصغار .

٣ - لا داعيَ أو مبرر لرد نسبة أي كتاب قديم إلى من سُجل اسمه على غلافه أو في بدايته أو منتهاه على انه المؤلف ، ما لم يقيم سبب أو شك لنقض هاذه النسبة أو نفيها ؛ بل إن هاذه « الانساب » القديمة مقبولة مبدئياً حتى يثبت العكس ، أو حتى يقوم على الأقل سبب للشك فيها ، وإلا — لو جاز النقض دونما داع أو سبب — لقليل إذاً : ومن هو مثلاً صاحب « يتيمة الدهر » ما دام التسجيل في مطلعته انه للشمالي لا يكفي ؟ وما الدليل على ان « الملل والنحل » هو للشهرستاني ، و « صبح الاعشا » للقلقشندي ، و « مروج الذهب » للمسعودي ... الخ . ؟

إذا ظهر في ثنايا الكتاب نفسه ، أو في الظروف حوله ، ما يدعو إلى الشك بمؤلفه ، جاز عندئذٍ طرح موضوع النسبة على بساط البحث ، وساغ البحث والتنقيب عن حقيقة مؤلفه .. أما قبل ذالك ، فالشك افتراض مفعل معقّد للأمر دونما موجب ..

.. وهاذا « الأدب الوجيز .. » ليس في موضوعه أو في تضاعيفه ما يسمح بمثل هاذا الشك ، فلا داعي لأن نستبعد كونه من ابن المقفع .. ولا أن نستبعد إذاً — ما دام منه — ان يكون الكتاب نفسه المفترض ان يكون

قد ترجمته عن الپهلوية أو وضعه على غرارها .

١١

ولاكن ، هنا يقوم إشكال :

إذا احتملنا ان يكون « الادب الوجيز ... » هو نفسه « أدب الصغير » ، أو « الادب الصغير » ، الذي ذكره ابن النديم في الفهرست ، فما يكون إذا الكتاب المتداول اليوم بين أيدينا باسم « الادب الصغير » ؟ هل يكون له في أصله اسم آخر غير هذا الاسم الذي طبع به ؟ أم تراه يكون كتاباً لشخص آخر غير ابن المقفع وقد نسب إليه خطأ ؟؟

الذي قدرته أولاً في تتبع هذه النقطة ، هو ان ما طبع باسم « الادب الصغير » قد يكون قسماً من « كتاب الآداب » الكبير ، كما قد يكون ما طبع باسم « الادب الكبير » قسماً آخر منه ، وان يكون « الادب الصغير » اسماً أطلقه النساخ خطأ فيما بعد ، ظناً بأنه هو الكتاب الذي ذكره ابن النديم ، أو ربما تقدير أصغر حجمه بالنسبة للأدب الكبير (وفقاً للاحتمال الذي درسناه قبلاً)^١ . ولاكني سرعان ما عدلت عن هذا التقدير ، واستبعدت أن يكون هذا الذي أسمى « الأدب الصغير » من جملة « كتاب الآداب » الكبير ، لا فقط

لما اثبتناه قبلاً من ضعف هذا الاحتمال^١ ، بل لعامل آخر لا نكران
عندي لأهميته :

إذا تأملنا الكتب الأخرى - غير الأدب الصغير - المعروفة بنسبتها
الى ابن المقفع ، نلمس فيها جميعاً - خلافاً للأدب الصغير - موضوعات
محددة تدور الأفكار والتعاليم والفقرات حولها ، أي اننا نشهد فيها
« وحدات » - لو صح التعبير - واضحة المعالم والحدود ، تشكل
أقساماً أو فصولاً مستقلة ، أو - على الأقل - متميزة .

ففي « كلیلة ودمنة » نجد أبواباً مستقلة واضحة الحدود ، لا فقط
بالموضوعات والأفكار التي يدور حولها كل باب ، بل حتى بعناوينها
المجزأة التي تكرر استقلال كل منها ، فباب الأسد والثور غير باب
الحمامة المطوقة ، وكلاهما غير باب القرد والغيلم ، وهاكذا . بل ان
الباب الواحد من كلیلة ودمنة ، يضم بدوره عدة موضوعات ، ولاكن
واضحة المعالم ومستقلة تقريباً ، يرافق الواحد منها عادة قصة^٢ أو أكثر ،
للتدليل عليه أو لتوضيحه .

وفي رسالة الصحابة (التي نظن ان اسمها بدوره قد يكون محل
شك ، لأنه لا ينسجم تماماً مع كل مطالبها) نجد شبه دستور أو برنامج
عام للعمل الاداري أو السياسي في ذالك الظرف ، يضعه ابن المقفع بين
يدي الخليفة المنصور ، متناولاً فيه شؤوناً معينة من أمور الدولة ،
كشؤون الجند ، والخراج ، وصحابة الخليفة ، وأهل بيته ، وأهل العراق ،

وأهل الشام ، .. الخ . بتقسيمات واضحة شبه متسلسلة .

أما الرسالة التي طُبعت باسم « الأدب الكبير » ، فنلمس فيها بوضوح ، ثلاثة أقسام متميزة مستقلة ، هي :

أولاً : تعاليم وآداب لمن كان والياً أو سلطاناً أو بمنزلتها .

ثانياً : تعاليم وآداب لمن نادم السلطان أو وَزَرَ له أو تقرب منه .

ثالثاً : تعاليم وآداب مختلفة يدور معظمها حول الصداقة والصديق .

وأما رسالة « الأدب الصغير » فلا نلمس فيها هاذي الوحدةانية للمطالب والموضوعات ، بل انها - خلافاً لكل الكتب الأخرى المنسوبة إلى ابن المقفع - تتضمن عبارات متباينة الأغراض مختلفة الموضوعات ، قصيرة وطويلة ، لا رابط بينها ولا فكرة واحدة تجمعها ، أو تجمع - على الأقل - بعضاً من أقسامها إلى بعض .

وإذا أردنا إيضاح هاذي الفارق بين « الأدب الصغير » وبين باقي الكتب المنسوبة إلى ابن المقفع ، بإيراد نموذج منه ونموذج آخر أو أكثر منها ، نرا ان افضل ما نفعل في هاذي الصدد ، هو انتقاء فصل صغير من ما أسمى « الأدب الكبير » ومقارنته بآخر من « الأدب الصغير » ، لأن موضوعهما واحد في الظاهر ، ولأن الصورة التي جاء عليها اسمهما ، توحي ان الكتابين متماثلان متطابقان بل متممان احدهما للآخر ، وتعمل منهما أولاً بالمقارنة مع زميله من أي كتاب آخر لابن المقفع .

جاء - مثلاً - في الرسالة المعنونة باسم « الادب الكبير » :

« ليعلم الوالي ان الناس يصفون الولاة بسوء العهد ونسيان الود، فليكابد نقض قولهم، وليبطل عن نفسه وعن الولاة صفات السوء التي يوصفون بها .

حق الوالي ان يتفقد لطيف أمور رعيته فضلاً عن جسيمها ، فإن للطيف موضعاً ينتفع به ، وللجسيم موضعاً لا يستغني عنه .

ليتفقد الوالي - في ما يتفقد من أمور الرعية - فاقة الأحرار منهم ، فليعمل في سدها ، وطغيان السفلة منهم ، فليقمعه ، وليستوحش من الكريم الجائع ، واللئيم الشبعان ، فإنما يصول الكريم إذا جاع ، واللئيم إذا شبع .

لا يحسُدَنَّ الوالي من دونه ، فإنه في ذلك أقل عذراً من السوقة التي إنما تحسد من فوقها ، وكل لا عذر له .

لا يلومن الوالي على الزلة من ليس بمتهم على الحرص على رضاه، إلا لوم أدب وتقويم . ولا يعدلن بالمجتهد في رضاه البصير بما ياتي، أحداً، فإنها إذا اجتمعا في الوزير أو صاحب ، نام الوالي واستراح ، وجلبت إليه حاجاته ، وإن هدأ عنها ، وعمل في ما يهمه وإن غفل .

لا يولعنّ الوالي بسوء الظن لقول الناس...^١ الخ .

أليس واضحاً في هاذة الفقرات التي نجد في بداية كل منها ذكر الوالي ، وحدة الموضوع الذي تدور حوله ، وهو الآداب أو التصرفات والأعمال التي يجب ان يمارسها الوالي حتى 'يحسن الحكم' ، او حتى يستجلب قلوب الناس ويوطد حكمه ، او حتى يكون 'مرضياً' لربه ولوجدانه وللعادلة صرفاً وللخلاق ؟ وصحيح انه لا تسلسل بين هاذة الفقرات والافكار ، حتى 'ليمكن' تقديم كل منها او تأخيرها ، لأن واحدتها لا تستند إلى سواها ، ولاكنها تدور جميعاً حول شخص واحد توخا المؤلف ان يجمع الآداب والتعاليم التي تتعلق به في وحدة جامعة ضمن كتاب واحد ، او في فصل واحد من كتاب !

أمّا الأدب الصغير ؟

.. هاذا الذي يُفترض ان يكون متمماً للأدب الكبير أو صورة عنه مصغرة ، فماذا نجد فيه ؟

نجد فيه مثل الفقرات المتتابعة التالية :

« حقٌّ على العاقل ان يتخذ مرأتين ، فينظر من إحداهما في مساوىء نفسه فيتصاغر بها ، ويُصلح ما استطاع منها ، وينظر من الأخرى في محاسن الناس فيحليهم بها ، ويأخذ ما استطاع منها .

ليس في « الأدب الصغير » ما في « . . . الكبير » من وحدة الموضوعات ١٩١

احذر خصومة الأهل والولد والصديق والضعيف، واحتجج عليهم بالحجج .

لا يوقعنك بلاء تخلصت منه في آخر لعلك لا تخلص منه .
الورع لا يخدع ، والاديب ' لا يخدع .

ومن ورع الرجل ان لا يقول ما لا يعلم ، ومن الإرب أن
يتثبت في ما يعلم ..^٢ الخ ...

فهل في هذه العبارات ، مثل ما في المختارات السابقة المنقولة من
الرسالة المسماة « الادب الكبير » ، او ما في باقي كتب ابن المقفع ،
من وحدة في الموضوع ، او على الاقل من جامع يربط بينها ويجعلها
تدور حول غرض واحد ؟

ان فقرات « الأدب الصغير » ليست كلها على هذا النمط الذي
أوردناه من التعاليم الادبية والخلقية المختلفة ، بل الغريب ان الكتاب
يجبهك أحياناً بأفكار كلية عامة يختصرها في جمل مضغطة قصار ،
وأحياناً يسير بك هوناً بأفكار ذات تفاصيل وتقسيمات ببعض التبسيط ..
ولاكن لا هذه ولا تلك ، تماثل ما في الكتاب المسما « الادب
الكبير » وما في باقي كتب ابن المقفع من فقرات وفكر تلمس بينها
جامعاً يوحد أهدافها ويربط بين مراميها .

١ - لعلها الأريب .

٢ - الأدب الصغير ... ص ٣٩ .

هاذا الاختلاف الواضح بين الادب الصغير ، وبين باقي كتب ابن المقفع ، جعلني ، لا فقط أعدل عن الظن بأن يكون الرسالة المسماة « الادب الكبير » قسمين مجتزأين من كتاب واحد كبير هو « الآداب » ، بل احتمل ان لا يكون الكتابان من نفس المؤلف ، وان لا يكون الانشاءان من نفس القلم ^١ .

أجل ، ان العقلية التصنيفية الهادفة الى غاية محددة آونة تأليفها كتاباً ما ، والتي قدمت للمكتبة العباسية كليلّة ودمنة ، و« الآداب » الكبير ، و« رسالة الصحابة » ، يجب ان لا تكون - في نظري - هي نفسها العقلية الجامعة اعتباطاً دوناً هدف محدد او إطار مُلْزِم ، والتي قدمت هاذا « الادب الصغير » .

هاذا التباين الواضح بين الادب الصغير - من حيث « الاطار » أو الموضوع - وبين باقي الكتب المنسوبة إلى ابن المقفع ، جعلني - تدريجاً - أعطي اعتباراً متعاضداً لاحتمال أن يكون هاذا الكتاب منحولاً إلى ابن المقفع ، و- التالي - لا يكون هو « الأدب الصغير » الذي عده الفهرست في جملة مؤلفاته الأدبية .

وإذا نحن احتملنا أن لا يكون هاذا الكتاب لابن المقفع ، بل مما 'نحل إليه ، فإننا لا نكون قد أثينا بدعاً ما سبقنا إليه أحد ؛ فقد سلفت الإشارة إلى أن « رِشتر » يذهب الى أن « الأدب الصغير » هاذا

١ - بل ليس يبعد ان يكون القسم الاخير من الادب الكبير - وهو قديم لان ابن مسكويه ينقل منه في الحكمة الخالدة (ص ٣٠٩ - ٣٢٧) - ملحقاً بدوره إلحاقاً بالكتاب ، لانه كذلك يختلف نهجاً وتبويباً عن القسمين السابقين له والدائرين حول آداب الروالي وآداب المقربين ، والتالي يختلف عن باقي كتابات ابن المقفع .

منحول إلى ابن المقفع ؛ وما أظن الرجل حكم بذلك دون حجج وأدلة أقنعتة ؛ ثم جاء « بروكلمان » بعده يرجع صحة نظرية « رشت » دون أن يفصح عن الدوافع التي أقنعتة بذلك وجعلته يقول : « والراجح ما ذهب إليه رشت » ١ .

وما دمنا نتحرا نسب الكتاب المتداول بين أيدينا باسم « الأدب الصغير » - بعد أن جعلتنا مطالب « الأدب الوجيز ... » وتصريح الطوسي باسم مؤلفه نرجح أنه الكتاب الذي ذكر صاحب الفهرست أنه لابن المقفع في « أدب » و « صغير » - فلا بد من الإشارة الى ملاحظة مهمة تتكشف أثناء دراسة هذا الكتاب ، هي انه يضم مطالب تماثل تماماً ما نجده في كتب الحكمة الهندية والفارسية من تقسيمات ذات أرقام ، وأحياناً ذات أضداد طباقية ، تعرض في الكتاب بصورة تعدادية ، أو أحياناً بصورة أسئلة ، تليها أجوبتها ، وهي ميزة بارزة في تلك الكتب .

ولعله من الأفضل هنا ، أن أترك النماذج والأمثال نفسها ، تشرح الفكرة التي نعني ، وتجسمها عملياً للقارئ .

جاء مثلاً في كتاب جاويدان خرد (الحكمة الخالدة) ، في باب حكم الفرس ، في جملة الاقوال المنسوبة الى الملك اوشهنج :

... أعمال البر على أربع شعب : العلم ، والعمل ، وسلامة الصدر ، والزهد ...

... جماع أمر العباد في أربع خصال : العلم ، والحلم ،
والعفاف ، والعدالة ...^١

... العلم على أربعة أوجه : أن تعلم أصل الحق الذي لا
يقوم إلا به ، وفروعه التي لا بد منها ، وقصده الذي لا يقع إلا
فيه ، وضده الذي لا يفسده إلا هو .

... طرق النجاة ثلاث : سبيل الهدا ، وكمال التقا ، وطيب
الغذاء .

... الغنا الأكبر في ثلاثة أشياء : نفس عالمة تستعين بها على
دينك ، وبدن صابر تستعين به في طاعة ربك وتتزود به لمعادك
ويوم فقرك ، ، وقناعة بما رزق الله ...^٢

... ثلاث لا يستصلح فسادهن بشيء من الحيل : العداوة
بين الأقارب ، وتحاسد الأكفاء ، والركاكة في الملوك .

وثلاث لا يستفسد صلاحهن بنوع من المكر : العبادة في
العلماء ، والقناعة في المستبصرين ، والسخاء في ذوي الأخطار .

١ - الحكمة الخالدة ، ص ٦ .

٢ - الحكمة الخالدة ، ص ٧ .

... وثلاث لا يُشبع منهن : العافية ، والحياة ، والمال ^١ .

... ستة أشياء تعدل الدنيا : الطعام المريء ، والسيد الرؤوف ، والولد البر ، والزوجة الموافقة ، والكلام المحكم ، وكال العقل ^٢ .

ومثل هذه التقطيعات التعدادية ذات الأرقام كثيرة في تلك الأقوال ، بل هي الطابع الغالب عليها .

ومن الأقوال المنسوبة إلى « بزرجمهر » في باب آداب الفرس :

خمسة أشياء من سجايا العلماء : ألا يأسو على ما فاتهم ، ولا يحزنو لما لم يصبهم ، ولا يرجو ما لا يجوز لهم فيه الرجاء ، ولا يستكينو ويفشلو في الشدة ، ولا يببطرو في الرخاء .

وقال أيضاً : سبع خصال من طباع الجهال : الغضب في غير شيء ، والإعطاء في غير حق ، وقلة المعرفة بأنفسهم ، ولا يفرقون بين عدوهم وصديقهم ، والتصنع للإشراز ، وكثرة الكلام في غير نفع ، وحسن الظن بمن ليس لذلك باهل .

وقال أيضاً : خمسة أشياء تقبح بأهلها : ضيق ذرع الملك ،

١ - الحكمة الخالدة ، ص ٩ .

٢ - الحكمة الخالدة ، ص ١١ .

وسرعة غضب العلماء ، وبذاءة النساء ، ومرض الاطباء ، وكذب القضاة^١ .

ومما ينسب إلى أنوشروان في صورة أسئلة يجيب عليها :

... قيل : سمعناكم تقولون ثلاثة أشياء لم نرها كاملة في أحد فقط^٢ ، فما هي ؟ قال : اليقين والعقل والمعرفة^٣

... قيل : ما أربع خلالٍ قلتُم ليس ينبغي ان يُرتاب بهن ؟ قال : طاعة الله تعالى ، وإيثار الآخرة على الدنيا ، وطاعة الملك فيما يوافق الحق ، وان لا يشك في ثواب الحسن ، ويفوز أمر المسيء الى خالقه .

.. قيل : سمعناكم تقولون من كره العار فليجتنب خمس خصال ، فما هي ؟ قال : نعم ! الحرص ، والشح ، واحتقار الناس ، واتباع الهوا ، والمطل بالعدة^٤

بعد أن وضعت لنا هذه العقلية في تقطيع الحكيم أو تقسيمها إلى أجزاء تعدادية أو ذات أرقام ، دعنا نلاحظ هذا التماثل العظيم لها

١ - الحكمة الخالدة ، ص ٣٧ .

٢ - نظنها : قط .

٣ - الحكمة الخالدة ، ص ٥٣ .

٤ - الحكمة الخالدة ، ص ٥٧ .

في هذا الكتاب الذي طبع بعنوان « الأدب الصغير » والذي يدل بوضوح تام على ينبوعه أو على الاقل على مصدر قسم كبير منه .
جاء في « الأدب الصغير » :

... وعلى العاقل - ما لم يكن مغلوباً على نفسه - ان لا يشغله شغلٌ عن أربع ساعات : ساعةٍ يرفع فيها حاجته الى ربه ، وساعة يحاسب فيها نفسه ، وساعة يفضي فيها الى اخوانه ... عن عيوبه ، وساعة يخلي فيها بين نفسه وبين لذتها . .

... وعلى العاقل ان لا يكون راغباً إلا في إحدا ثلاث خصال : تزودٍ لمعاد ، أو مَرَمَّة لمعاش ، أو لذة في غير محرم ^١ .

... من أفضل أعمال البر ثلاث خصال : الصدق في الغضب ، والجود في العسرة ، والعفو عند المقدرة ^٢ .

... خمسة مفرطون في خمسة اشياء مندمون عليها : الواهن المفرط إذا فاته العمل ، والمنقطع من اخوانه وصديقه اذا نابت النوائب ، والمستمكن منه عدوه لسوء رأيه اذا تذكر عجزه ، والمفارق للزوجة الصالحة اذا ابتلي بالطالحة ، والجريء على الذنوب

١ - الأدب الصغير ... ، ص ١٦ .

٢ - الأدب الصغير ... ، ص ٣٦ .

إذا حضره الموت ^١.

... الرجال أربعة: جواد، وبخيل، ومسرف، ومقتصد ^٢.

إن هاذة الدراسة النقدية للنصوص، تشير بوضوح كثير الى المصدر الذي استقا منه الكتاب الموسوم بالأدب الصغير مادته، وتدل على أن مؤلف هاذا الكتاب (إن كان واحداً) هو من المدرسة الادبية الفارسية الساسانية، وأن عقليته هي من نوع العقلية التي سجلت بحكم بزرجمهر وأنوشروان وآذرباد وأمثالها، فجزوره تمتد الى عهد ما قبل ابن المقفع؛ وإذا لم يكن الكتاب منحولاً الى ابن المقفع، فإن الرجل ليس أكثر من مترجم له.

ولاكن، رغم هاذا التماثل الواضح للموس في الادب الصغير والحكم الفارسية (وكذا الهندية التي نقلها ابن مسكويه) قد لا يقتنع البعض بأن الكتاب فارسي^٣ النسب (او هنديته) استناداً الى ان كتاب كلية ودمنة الذي قدمه ابن المقفع الى قراء العربية يضم باباً - هو باب ايلاذ وشادرم وايراخت - نجد فيه كثيراً من هاذة التقطيعات المرقمة ذات « الاثنينات » و « الثلاثات » و « الاربعات » الخ.

وجواباً على هاذا القول الوجيه، نلفت النظر الى ان هاذا الباب - كباقي كتاب كلية ودمنة الذي يؤلف هو قسماً منه - مترجم عن الفارسية، وأصلاً عن الهندية، أي ليس لابن المقفع فيه أكثر من دور

١ - الأدب الصغير ...، ص ٤٠

٢ - الأدب الصغير ...، ص ٤٥.

المترجم ، فهذا التماثل بين الادب الصغير وباب ايلاذ وشادرم وايراخت المترجم ، ينقلب دليلاً معكوساً ، أي دليلاً مؤيداً لكون الادب الصغير بدوره كتاباً فارسياً مترجماً ، سواء كان مترجمه ابن المقفع أو كان سواه .

وقد لا يرتاح بعض آخر الى فكرة أن يكون الادب الصغير منحولاً الى ابن المقفع ، استناداً - من جهة اخرا - الى ان الحكم فيه مُرسلة متعددة ، والآداب أفكار شتاً متباينة ، والتعاليم جمل - طوال او قصار - غير مستندة بعضها الى بعض ، بحيث يمكن تقديم البعض منها او تأخيرها دون ان يبدل ذلك شيئاً من أثر الكتاب او قيمة أفكاره ، وهذا شيء نجده كذلك في الكتاب الذي طبع باسم « الادب الكبير » ، والذي نص في عدد من المصادر على أنه لابن المقفع ، وإن كان تحت عنوان آخر (هو : الآداب) .

إن هذه الميزة المشتركة بين تعاليم « الادب الصغير » و « الآداب » الكبير صحيحة ، ولاكن هناك - الى جانب هذه - فرقاً يشير من طرف خفي الى شخصية المؤلف في كلا الكتابين ، او الى نوعية التفكير الذي أملا هذه الحكم هنا ، والذي أملا تلك هناك ، هو ان في تعاليم « الآداب » الكبير - كما أسلفنا - جامعاً مشتركاً يربط بينها ، وهدفاً واضحاً أن واضع هذه الحكم والتعاليم كان يقصده من وضعها ، فكأنما هو كان يجمع من الحكم والتعاليم المختلفة المتباينة المستقلة ما كان يتعلق بالموضوع او المواضيع التي يقصدها ، ثم يسجلها بعضها بحوار بعض ، لا سيما ما كان منها قبل وما كان بعد ، ، لأن كلاً منها يمكن ان يستقل بحكمة او فكرة تدور حول الهدف الواحد الجامع ، بينما نرا صاحب الادب الصغير لا يتقيد بهدف يرمي إليه من صوغ الحكم ورفضها ، ولا

يفكر - كما يقول الاستاذ يوسف ابو حلقة - « في ايجاد الارتباط بين
حكمة وحكمة ... ففي الصفحة الواحدة يختلط المثل الاجتماعي
بالفكرة الاقتصادية ، وتمزج التجربة المفسية بالحكمة الخلقية او
الدينية ، وهاكذا دواليك »^١ ، فالعقلية التي أملت الادب الكبير
هي - كما أسلفنا - عقلية هادفة من جمع الحكم وتنسيقها وتصنيفها ،
وقاصدة منذ البداية الى غاية دفعها الى الجمع والتنسيق والتصنيف ،
بينما العقلية التي أملت الادب الصغير لا ترمي الى شيء من ذلك ، بل
تصوغ ما تستملحه مما يعرض لها ، مهما كان مداره وأية كانت نوعيته ..
وهاذا دون شك فرق مهم يجب تسجيله للحكم بأن من المستبعد
ان يكون الكتاب الثاني من انتاج المؤلف نفسه الذي صنف
الكتاب الاول .

ثم ان دراسة أخرا لهاذا « الادب الصغير » ، دراسة تطبيقية
لنصوصه على النصوص المنسوبة في الادب العربي الى الفرس ، تجبهننا
بمفاجأة تدهشنا ، وتجعلنا نحكم بما يشبه اليقين ، بأنه منحول الى ابن
المقفع ، والتالي انه ليس هو كتاب أدب الصغير (أو الادب الصغير)
الذي عناه ابن النديم في الفهرست :

لقد ذكر المرحوم عباس إقبال في مقدمته لكتاب « الادب
الوجيز » انه في ما انتها اليه بحشه ، لم يصادف في كتب القدماء نصوصاً
صريحة منقولة عن الادب الصغير حتى يقارنها بنص الرسالة المعروفة
بين ايدينا بهذا الاسم ، لذا لا يستطيع أن يحزم اذا كانت هاذي الرسالة

« هي عين الرسالة التي ذكرها ابن النديم لابن المقفع ، أو هي رسالة أخرا »^١ . ولم يشر أحد آخر - في ما نعلم - الى وجود أي نص من نصوص الادب الصغير في أي من تلك الكتب .

لذا أدهشني في دراستي للنصوص المختلفة في الآداب المنسوبة الى ابن المقفع ، وسواها من كتب الآداب المماثلة ، انني رأيتني في كتاب جاويدان خرد (الحكمة الخالدة) امام مجموعة كبيرة من الادب الصغير منسوبة - كما سنرا - لا الى ابن المقفع ، بل الى سواه .

ان عبارة « جاويدان خرد » هي في الاصل اسم لكتاب صغير منسوب الى احد الملوك الپيشداديين القداما في التاريخ الايراني ، هو الملك هوشنگ (في العربية : اوشهنگ) ، وهو يضم حكماً ومواعظ وتعاليم خلقية . ويقول ابن مسكويه ان الذي ترجم جاويدان خرد الى العربية من الپهلوية (التي كان 'ترجم اليها من اللسان القديم) هو الوزير الاديب المعروف الحسن بن سهل ، والد « بوران » زوجة المأمون ، وأخو الفضل بن سهل ذي الرياستين ، كما ينسب ابن مسكويه الى الجاحظ انه ذكر جاويدان خرد هاذا في كتاب له اسمه « استطالة الفهم » ، ناقلاً فيه قصة طويلة لواقعةٍ ترجمة الكتاب الى العربية .

وقد جعل ابن مسكويه هاذا الكتاب المنسوب الى الملك هوشنگ مادةً لكتاب اكبر ، بدأه بجاويدان خرد القديم ، وضم اليه حكماً ورسائل اخرا في الحكمة والآداب والتعاليم ؛ وعُرف (الكتاب الجديد الكبير) في المصادر الادبية باسمين : « جاويدان خرد » ايضاً ،

وكتاب « آداب العرب والفرس »^١ .

ويُقسم كتاب ابن مسكويه ، الذي حققه وطبعه الدكتور عبد الرحمن بدوي باسم : الحكمة الخالدة (وهو ترجمة لعبارة : جاويدان خرد) الى الابواب التالية : حكم الفرس ، حكم الهند ، حكم العرب ، حكم الروم ، حكم الاسلاميين المحدثين ، خاتمة .

وفي استعراض آداب الفرس ، يلمس القارىء بوضوح ، النهج الفارسي في الحكمة والآداب ، ويجد مَشابهاً لما في باب « ايلاذ وشادرم وايراخت » من « كليلة ودمنة » .. ولاكن الذي سيدهشه ان قسماً كبيراً جداً (لعله يزيد عن النصف) من الكتاب المتداول بين أيدينا باسم « الادب الصغير » يحده في فصلين مختلفين من جملة « حكم الفرس » في بداية الكتاب ، لا في « حكم الاسلاميين المحدثين » في اواخره حيث كان يجب ان يضعه لو كان لابن المقفع ، لأن ابن مسكويه يعد ابن المقفع من الاسلاميين المحدثين ، وفي باب « حكم الاسلاميين المحدثين » هؤلاء أورد « آداب ابن المقفع ووصاياه » (التي ذكرنا قبلاً انها طُبعت في مطلع النهضة الحديثة باسم : الادب الكبير) .

هاذا ولا بد - إثباتاً لهاذا القول من جهة ، ولاعطاء القارىء فكرة عن التماثل بين الكتابين من جهة اخرا - من تطبيق نماذج ، ولو قليلة ، من الاقسام المشتركة بين رسالة الادب الصغير وبين ذينك الفصلين من الحكمة الخالدة (اللذين يحوي كل منهما آداباً تختلف عما يحوي زميله ، كما انها يحويان اشياء لا نجدها في رسالة الادب الصغير ، وتحوي الرسالة

١ - وربما سماه بعض الدارسين اثناء الحديث عنه « آداب العرب والفرس والروم » لأنه يضم طرفاً من آداب هذه الشعوب ، ومن آداب الهند .

بدورها اشياء لا نجد لها فيها) .

ونبدأ بتطبيق بعض من القسم المشترك الذي يتضمنه اول الفصلين، وهو فصل يورده ابن مسكويه في جملة « آداب الفرس » التي ينقلها بعد كتاب جاويدان خرد (القديم) ، والتي يضمّنها حكماً وتعاليم وآداباً من بعض الاكسرة ، كقباذ وانوشروان وبهمن ، ومن بعض الحكماء كبزرجمهر .. ويجعل عنوان هذا الفصل « فصل من كلام حكيم فارسي آخر » :

الحكمة الخالدة	الادب الصغير
فصل من كلام حكيم فارسي آخر:	
وعلى العاقل ان يتفقد	وعلى العاقل ان يتفقد
محاسن الناس ويحصىها	محاسن الناس ويحفظها ويحصىها
ويصنع في توظيفها	ويصنع في توظيفها
على نفسه وتعهدا	على نفسه وتعهدا بذلك
مثل الذي وصفنا	مثل الذي وصفنا
في اصلاح المساوىء	في اصلاح المساوىء
وعلى العاقل ان لا يخادن	وعلى العاقل ان لا يخادن
ولا يصاحب ولا يجاور	ولا يصاحب ولا يجاور
من الناس — ما استطاع —	من الناس — ما استطاع —
الاذا فضل في الدين	الاذا فضل في العلم

الحكمة الخالدة	الأدب الصغير
فصل من كلام حكيم فارسي آخر	
والعلم والاخلاق لياخذ عنه ^١	والدين والاخلاق فيأخذ عنه ^٢
...	...
وليس لذي الفضل	وليس لذي الفضل
قريب ولا حميم	قريب ولا حميم
هو أقرب اليه	هو أقرب اليه وأحب
من وافقه	من وافقه
على صالح الأعمال	على صالح الخصال
فزاده أو ثبته	فزاده وثبته
ولذلك قال بعض الأولين :	ولذلك زعم بعض الأولين :
ان صحبة بليد	ان صحبة بليد
نشأ مع العلماء	نشأ مع العلماء
أحب اليهم من	أحب اليهم من
صحبة لبيب ذكي	صحبة لبيب

١ - الحكمة الخالدة ، ص ٧١ .

٢ - الأدب الصغير ... ، ص ١٤ و ١٥ .

الادب الصغير

نشأ مع الجهال^٢

...

وعلى العاقل ان يجبن

عن الرأي الذي

لا يجد عليه موافقاً

وان ظن انه على يقين

وعلى العاقل ان يعرف

ان الرأي والهوا متعاديان

وأنَّ من شأن الناس

تسويفَ الرأي وإسعاف الهوا

فيخالف ذلك

ويلتمس ان لا يزال

هواه مسوفاً ورأيه مسعفاً

الحكمة الخالدة

فصل من كلام حكيم فارسي آخر

نشأ مع الجهال^١

...

وعلى العاقل ان يجبن

عن المضي على الرأي الذي

لا يجد عليه موافقاً

وإن ظن انه على يقين

١ . الحكمة الخالدة ، ص ٧١

٢ — الادب الصغير .. ص ١٥ .

الحكمة الخالدة	الأدب الصغير
فصل من كلام حكيم فارسي آخر	
وعلى العاقل	وعلى العاقل
إذا اشتبه عليه أمران	إذا اشتبه عليه أمران
فلم يدر أيهما الصواب	فلم يدر في أيهما الصواب
أن ينظر إلى أقربهما	أن ينظر أهواهما عنده
إلى هواه مخالفة	
فإن الهوا عدو العقل	
فيحذره ^١	فيحذره ^٢
... الخ	... الخ

ونجد في الفصل التالي لهذا الفصل مباشرة ، وعنوانه « وصية أخرا للفرس » ، قسما آخر مشتركا مع الأدب الصغير هو أكبر من القسم المشترك في الفصل السابق ؛ ومن هذا القسم المشترك الثاني :

١ - الحكمة الخالدة ، ص ٧٣ .

٢ - الأدب الصغير ، ص ١٨ .

الحكمة الخالدة	الادب الصغير
وصية أخرا للفرس :	
ومن العلم ان تعلم	ومن العلم ان تعلم
أنك لا تعلم	انك لا تعلم بما لا تُعلم
أحسن تقدير	ومن أحسن ذوي العقول عقلاً
معاشك ومعادك	من أحسن تقدير
تقدير آ لا يُفسد عليك	امر معاشه ومعاده
احدهما الآخر	تقدير آ لا يُفسد عليه
فإن أعياك ذلك	واحد منهما الآخر
فارفضنَّ الأدنا و آثر الأعظم.	فإن اعياء ذلك
	رفض الأدنا و آثر عليه الأعظم.
	وقال: المؤمن بشيء من الاشياء
	وان كان سحراً
	خير ممن لا يؤمن بشيء
	ولا يرجو معاداً
	لا تؤذي التوبةُ احداً
	الى النار
	ولا الإصرار على الذنوب
اعلم انه ليس احد	
تؤديه التوبة الى النار	
ولا أحد يؤديه الإصرار	

الادب الصغير

الحكمة الخالدة

وصية أخرا للفرس :

احداً الى الجنة

الى الجنة

فتب من كل ما

تعلمه خطيئة

ولا تُصرَّ على ذنب

وان كان صغيراً .

من أفضل اعمال البر

افضل البر

ثلاث خصال

ثلاث خصال

الصدق في الغضب

الصدق في الغضب

والجود في العسرة

والجود في العسرة

والعفو عند المقدرة^٢

والعفو عند المقدرة^١

...

...

لا يوقعنك بلاءٌ

لا يوقعنك بلاءٌ

تخلصت منه

تخلصت منه

١ - الحكمة الخالدة ، ص ٧٤ و ٧٥ .

٢ - الادب الصغير ... ، ص ٣٦ .

الادب الصغير

الحكمة الخالدة

وصية أخرا للفرس :

في آخر لعلك
لا تتخلص منه

في آخر لعلك
لا تتخلصن منه

الورع لا يخدع
والأديب لا يُخدع
ومن ورع الرجل ان
لا يقول ما لا يعلم
ومن الإرب ان
يتثبت في ما يعلم
وكان يقال :

على الرجل العاقل
ان يعلم انه

عمل الرجل في ما يعلم
انه خطأ ، هوا
والهوا آفة العفاف^٣
النخ . . .

اذا عمل بما يعلم
أنه خطأ ، من الهوا
والهوا آفة العقل^٢
النخ . . .

١ - أسلفنا اننا تقدّمها : الأريب .

٢ - الحكمة الخالدة ، ص ٧٥ .

٣ - الادب الصغير . . . ، ص ٤٠٣٩ .

بعد تطبيق هاذة الفقرات التي تدل بصورة قاطعة على ان مطالب الادب الصغير هي نفسها منقولات ابن مسكويه من « وصية للفرس » ومن « كلام حكيم فارسي آخر » - كما نص على ذالك بصراحة - لا يبقا مجال للشك في ان هاذا الذي طُبِع باسم « الادب الصغير » ليس كتاباً لابن المقفع ، بل هو جمعٌ لِمُختارات من كتب فارسية سابقة وقف عليها ابن مسكويه . وقد كان من عادة ابن مسكويه ان يذكر في كتابه اسم الاديب او الحكيم الذي ينقل اقواله ؛ فلو كانت منقولاته المنطبقة على كتاب الادب الصغير هي لابن المقفع ، لكان ذكر اسمه بصراحة كما فعل حين نقل « آداب ابن المقفع ووصاياه » ، ولكان أورد هاذة المنقولات بجوار باقي منقولاته من ابن المقفع في اواخر الكتاب في باب « حكم الاسلاميين المحدثين » لا في اوائله في باب « حكم الفرس » .

. . .

ان الذي قادنا إلى هاذا الدرس لكتاب « الأدب الصغير » هو احتمالنا ان يكون كتابُ « الأدب الوجيز . . . » (الذي ظهرت وطُبعت ترجمته الفارسية لأول مرة في مطلع الثلث الثاني من القرن الحالي) هو نفسه الكتاب الذي ظهر في طبعة فلوگُل - وما تلاها - باسم « الادب الصغير » ؛ وقد تساءلنا عند ذالك عن « ما يكون اذاً الكتاب المتداول اليوم بين ايدينا باسم الادب الصغير ؟ هل يكون له في أصله اسم آخر غير هاذا الذي طُبِع به ؟ أم تراه يكون كتاباً لشخص آخر غير ابن المقفع وقد نُسب اليه خطأ ؟ » والآن وقد انتهينا إلى ما يشبه اليقين بأن الكتاب ليس لابن المقفع ، وبعد أن قدرنا قبلاً أن يكون ابنُ المقفع قد وضع أو ترجم كتاباً أدبياً للصغير ، فقد انحصر - حتى الآن على الأقل - انطباق وصف مثل هاذا الكتاب على « الادب الوجيز

للولد الصغير « ولم يعد أمامنا غيره نحكم بأنه الكتاب الذي وضعه ابن المقفع في « أدب الصغير » .

١٢

وهذه النتيجة التي انتهينا إليها من دراسة الأدب الصغير ، تعطينا الجواب ، من جهة ثانية ، عن قسم من سؤال طرح قبلاً ولا يزال يطرح ، وهو : هل ابن المقفع مؤلف لكتابي الادب الكبير والادب الصغير ؟ أم انه مترجم لهما فقط ؟

ويستشف المرء من هذا السؤال رغبة في الجواب عن سؤال آخر وراءه أعمق ، وهو : هل ان كتابي الادب الكبير والادب الصغير نتاجٌ يهلوي قديم صرف ، أم انها من عطاء البيئة الاسلامية الذي كان مزيجاً من بيان عربي وفكر إسلامي وثقافات أعجمية دخيلة ؟

والجواب الذي تعطينا إياه إذاً دراستنا المتقدمة للأدب الصغير ، هو ان هذا « الصغير » على الأقل ، أدبٌ يهلوي ترجم إلى العربية في العهد الاسلامي ، وليس من تأليف ابن المقفع .

. . .

ويحذر ان نلاحظ ان طرح السؤال الأول على الصورة التي يطرح عليها (ألقها ابن المقفع أم ترجمها فقط ؟) يدل على ان صحة نسبة الكتابين إلى ابن المقفع لم تكن محل بحث ، بل كان المعروف المؤكد - حتى الآن - ان هاذين الكتابين هما مما قدمه ابن المقفع للمكتبة

العربية ، وكان السآل يدور حول دوره فقط فيها : هل قدمها مؤلفاً أم قدمها مترجماً ؟

وقد نتيج - كذالك - من دراستنا المتقدمة لأحد هاذين الكتآبين - أعني الادب الصغير - انها وجهت السؤال وجهة أخرى ونقلته إلى مرحلة أسبق وأساسية أكثر ، هي : هل الكتآبان لابن المقفع أم هما لسواه ؟؟ وأجابت - كما قدمنا - على قسم منه ، مقررّة ان الادب الصغير ليس له ، فصاحب «الآداب» لم يذشء هاذا الكتيب المتداول اليوم بين ايدينا باسم « الادب الصغير » .

١٣

وإذا لم يكن ابن المقفع مؤلفاً للأدب الصغير ، فهل هو - إذاً - مترجم له ؟

يمكن . بل المفروض في هاذا الاحتمال أنه الأقوا ا إذ ليس ثمة في الحقيقة ما يمنع ابن المقفع من ان يترجم حكماً فارسية إلى العربية ، بل ان هاذا كان - في الواقع - عمله والخاصة البارزة لأدبه ا

إلا ان هاذا الفرض قد لا يخلو من بعض الشك عندما نحاول تطبيقه على الأدب الصغير خاصة !!

لماذا ؟

لأننا نجد في الظروف الخارجية للكتاب - لا في نصوصه - قرائن

ترجّح ان لا يكون ابن المقفع حق مترجماً للكتاب ، أي ان لا تكون له به أية صلة !

ومن هاذ القرائن :

١ - ان المؤرخين وأصحاب كتب التراجم وفهرسة الكتب ، لم يكتولوا يميزون في تعداد الكتب ونسبتها إلى أصحابها بين كتاب موضوع وكتاب مترجم ، بل كانوا يعدّون الكلّ من كتب الأديب الذي أظهرها بالعربية . بل ان طرح السؤال الأصلي نفسه (هل ألف ابن المقفع الكتابين أو ترجمهما) يدل على ان الكتب المؤلفة والكتب المترجمة جميعاً كانت تنسب الى الاديب على حد سواء ، وهو ما أدّا ويؤدي الى الالتباس أحياناً في معرفة شخصية المؤلف الأول . وعلى هاذ ، لو كان ابن المقفع هو مترجم الفقرات التي نقلها ابن مسكويه في كتابه « جاويدان خرد » (الحكمة الخالدة) والتي نجدها في الأدب الصغير ، لكان جديراً بابن مسكويه ان يعلّمها في جملة آداب ابن المقفع ، و - بالتالي - ان يوردها بجوار منقولاته من « آداب » ابن المقفع ، وفي باب « حكم الاسلاميين المحدثين » ، لا في باب « حكم الفرس » .

٢ - ان ابن مسكويه قد نقل هاذ النصوص في فصلين مستقلين بعنوانين مختلفين ، مما يوحي انها من مصدرين متباينين وليس من كتاب واحد مترجمه - مثلاً - ابن المقفع !!

٣ - لقد نال ابن المقفع من الشهرة - لا في عصره فقط ، بل في الأعصر التي تلتها كذلك - ومن المكانة الأدبية الرفيعة ، في نفوس الكتّاب والقراء جميعاً ، ما جعل الادباء الذين جمعوا الحكم والتفوّ

بين الملح والمختارات الأدبية السابقة ، يعرجون جميعهم تقريباً على آداب ابن المقفع وكتبه ووصاياه ، يفترقون منها ما يحلّون به كتبهم ويَرْضون به قراءهم ؛ بل لقد وصل الأمر بالبعض - كما سلفت الإشارة وكما هو معروف - إلى نحله كتباً كانوا يضعونها بأنفسهم ، لأنه كان يكفي أن يكون عليها اسمه حتى تشيع وتنتشر ؛ ومع ذلك ، فإننا حين نرجع إلى كتب التراث الأدبي - العربية منها والفارسية التي أعادت إلى لغتها كثيراً من ترجمات ابن المقفع - لا نجد فيها أية منقولات من هذا الكتاب (عدا كتاب ابن مسكويه كما رأينا) ! لماذا ؟ أليس غريباً - لو كان حقاً لابن المقفع ، أي من وضعه أو من ترجمته - أن يُسقطه الأدباء من حسابهم ، ودون سواه من كتب ابن المقفع ؟

ثم إن الكاتب الوحيد الذي أورد نصوصاً منه - وهو ابن مسكويه - لا ينسبه إلى ابن المقفع ، مع أنه كان من عادته أن ينسب المنقولات إلى صاحبها بصراحة إذا كان معروفاً ، كما فعل مع ابن المقفع نفسه في مكان آخر ؛ أليس في هذا كله قرينة قوية تقرب من الدليل ، على أن الكتاب لم يُعرف بين الأدباء بنسبته إلى ابن المقفع ، لا ككتاب موضوع ولا ككتاب مترجم ؟

لن نقبل طبعاً أن يقال هنا مثلاً : « لعل الكتاب كان مجهولاً من الكتاب والأدباء ، فلم ينقلوا منه » ، لأننا أسلفنا أن كتاباً ما من الكتب ، كانت تكفيه نسبته إلى ابن المقفع حتى يشيع وينتشر ، فمن غير المعقول أن يُخفا مثل هذا الكتاب أو يستهان به لو كان « مقفِعياً » ؛ وفي الوقت الذي كانت الكتب العادية فيه يوضع عليها اسم ابن المقفع ،

كيف نقبل ان يخفا عن الناس - مثلاً - كتاب وضعه أو ترجمه ابن المقفع ، أو ان يُحذف منه اسمه ويُنسب إلى سواه ، حتى أخطأ ابن مسكويه حين « اكتشفه » ، فنقل انه « من كلام حكيم فارسي آخر » و « من وصية أخرا للفرس » ؟ ! .

. . .

الذي يبدو لي - بعد هاذة الطوفة حول « الأدب الصغير » للتأكد من اسمه والتعرف إلى صاحبه الحقيقي - ان هاذا الكتيب ليس في الواقع إلا مجموعة من هاذة المجموعات الادبية الكثيرة التي ظهرت في الآداب الشرقية ، والتي كانت تضم الجمل الحكيم القصار ، والعبارات الوعظية ، والتعاليم السياسية العملية ، والامثال المنقولة والمترجمة ، من مختلف الشعوب ، وقد اختار هاذة المجموعة أحد الدارسين المتأدبين أو أحد طلاب الحكمة وعشاقها أو أحد الادباء المتذوقين ، من مصادر مختلفة ، كان منها المصدران اللذان نقل منهما ابن مسكويه في « حكمته الخالدة » ، آخذاً من أولهما الفصل الذي كان « من كلام حكيم فارسي آخر » ، « من الثاني الفصل الذي كانت منه « وصية أخرا للفرس » ، كما كان من مصادر هاذة المجموعة - على الأرجح - ابن المقفع نفسه ، لأننا نجد في هاذا الادب الصغير نصاً نجده في كتيبة ودمنة وفي الادب الوجيز للولد الصغير ، وقد نقله ابن قتيبة على انه من كتب الهند (وقد يكون قصده كتيبة ودمنة) ، وهو الذي يقول فيه :

وليس خلة هي للغني مدح الا وهي للفقر عيب .. فلان

كان شجاعاً سُمي اهوج ، وان كان جواداً سمي مفسداً ، وان كان
حليماً سمي ضعيفاً ، وان كان وقوراً سمي بليداً ، وان كان
كسناً سمي مهذاراً ، وان كان صموتاً سمي عيباً ...

ونحن نحتمل أيضاً - بالاضافة إلى التقدير المتقدم - ان يكون
المصدران اللذان نقل منهما ابن مسكويه فصليه « الفارسيين » ، قد
ترجما إلى العربية في حقبة متأخرة ، فلم يرهما الأدباء الكبار الآخرون
الذين نقلوا آداباً سابقة ، أو أنهم لم يأبهوا لهما لأنهما لم يكونا من الاسلاف
الاعلام المشهورين ، ولذا لم يكن لنصوص هاذين المصدرين ما كان
السواها من النصوص الفارسية السالفة المترجمة من رواج وانتشار في
كتب التراث المختلفة الأخرى ، ولم نجد شيئاً منها في أي من عيون
الاخبار وأمثاله .

كما نحتمل كذلك ، ان يكون بعضهم قد رأوا هذه المجموعة في

١ - الأدب الصغير ، ص ٥٣ . وقد جاء هذا النص على الصورة نفسها مع
اختلاف طفيف في كليلة ودمنة (تجد ذلك في الصفحة ٢٢١ من النسخة التي دققها
الشيخ الياس خليل زخريا لدار الاندلس معتمداً فيها على نسخة عبد الوهاب عزام ،
وفي الصفحة ١٥٢ من الطبعة الجديدة المدرسية من نسخة شينخو) . وجاء في « الأدب
الوجيز للولد الصغير » (في الصفحة ٩٠ من ترجمة محمد غفراني الحراساني) على الصورة
التالية : « أي بني ، اعلم ان الفقير يتهمه الناصحون ويسوء به ظن الأصدقاء ، ولا
يستأرون ولا يخفون اثمه وجريته ، لأن الفقير محل التهمة وسوء الظن ؛ والناس يسمون
شجاعة الفقير حقاً ويحملون سخاوته على الاسراف ، ويخالون حاحه ضمناً ، ويعمدون
وقاره وثباته ببلاد ، ويدعون فصاحته وذلاقتة هذراً وهذياناً ، ويعتبرون قلة كلامه
وصمته بكماً وعياً » .

حقبة لاحقة ، ولاحظ فيها شَبَهَا لطريقة ابن المقفع في عرض الحكم القديمة والامثال الوعظية فظنّها له ، أو رآها اقرب الى ان تكون منه فألحق نسبها به ، ولهاذا العمل في تاريخ الادب أمثال وأشباه عدة .

لقد استموا عمرُ الخيام الشعراء الناظمين والقراء المتذوقين معاً في عصره وبعد عصره ، برباعياته اللطيفة التي ضمّنها الحكم العالية والآراء الفلسفية والأسئلة الوجودية والصور الأدبية والخواطر العميقة ، كل ذلك في القليل من الكلمات العذبة ، الموسيقية الجرس ، القوية السبك ، الرقيقة اللفظ ، الخفيفة الظل ، حتى غدا وغدت مدرسة لها أشياعها وروادها ، وحتى ارتبطت باسمه وارتبط بها اسمه ، فإذا ذكر الخيام قفزت الى الذهن الرباعيات ، وإذا ذكرت الرباعيات تمثل الذهن حكيم نيشابور ؛ وقد قلّده في نظم امثالها كثيرون ، فأبدع بعض وأسف بعض ، واشتهر عددٌ وخمل عدد ، وتعمد فريق ان ينسب إليه رباعيات وضعها بنفسه ، كما راح فريق يلحق به كل رباعية ناجحة أو شبه ناجحة بمجولة الصاحب ، حتى اختلط الاصيل منها بغير الاصيل ، وحتى عقدت الدراسات النقدية للتمييز بين صحيحها والمنحول .

وشهر أبو نواس عند العامة ، حقاً او باطلاً ، بأنه صاحب طرائف من النوادر الفكاهية ، او الاقاصيص العابثة الرذلة ، فجعلوا ينسبون إليه كل الحكايا الموضوعية على هذا النسق ، لأنه أبرز من وُسِمَ بهذا اللون من الروايات ، وحق إذاً لمن كان مثله ان تُرجع إليه أنساب امثالها .

وقبل الخيام وابي نواس ، اشتهر ابن المقفع بهذا اللون من النتاج الادبي الذي أطلق عليه اسم « الآداب » ، فكانت الآداب « فن » ابن المقفع ، كما كانت النوادر العابثة عند العامة « فن » ابي نواس ، والرابعيات بعدهما « فن » الخيام المتميز ؛ لأجل هذا كان صاحب « الآداب » اجدرّ من تلحق به مجموعة من هذا اللون من الادب ، نفترض انها جُمعت من مصادر مختلفة حتى تعذرّ على الجامع ان يضع عليها اسم شخص واحد على انه صاحبها .. ومثل هذا - ايضاً - حال « كتاب الادب » الذي اسلفنا انه ضمن مجموعة مخطوطة في دار الكتب المصرية (تحت رقم ١١٩ مجاميع) ، فهذا الكتيب هو دون شك منحول الى ابن المقفع ، لا فقط لأنه من الصغير بحيث لا يمكن ان يطلق عليه اسم كتاب ، ومن ابن المقفع ، كما هو مذکور في بدايته ، بل كذلك لانه يتضمن أحاديث وأقوالاً من اشخاص كانوا بعد ابن المقفع في الزمن^١ . وإذا كانت الشهرة القوية التي ينالها اديب بارز من الادباء ، تجعله عرضة لان تنسب إليه كتب مهمة حتى لو لم تكن من « فنه » - كنسبة كتاب التاج إلى الجاحظ^٢ - فهل بعيد ان يُنسب الى ابن المقفع - وهو على ما هو عليه من الشهرة - مجموعة^٣ مثل مجموعة « الادب الصغير » هاذة ، وهي من نهج مدرسة ابن المقفع و « فنه » ؟

١ - راجع ذالك في «عبدالله بن المقفع» لغفراني ، ص ١٥٣ .

٢ - راجع تفصيل ذالك في مقال للدكتور محمد محمدي في مجلة الدراسات الادبية (السنة ١ العدد ١ ص ٢٩ - ٦٧) بعنوان «كتاب التاج للجاحظ ، وعلاقته بكتب تاجنامه في الأدب الفارسي الساساني» .

١٤

وحين ننفي نسبة الأدب الصغير الى ابن المقفع ، فإننا نجد أنفسنا امام نتيجة أخرا مهمة كنا في الواقع قد مررنا بها اثناء المقارنة التي عقدناها بين نوعية مطالبه ونوعية مطالب باقي كتب ابن المقفع ، ولاكن مرورنا بها كان عَرَضاً في الطريق الى غرض آخر ؛ اما هنا فنتوقف عندها لذاتها ، من أجل لفت النظر إلى ما تؤدي إليه من تعديل في الحكم على خصائص اسلوب ابن المقفع ، في الانشاء والتصنيف . هاذة النتيجة هي ان آداب ابن المقفع وتعاليمه تنقسم في كتبه إلى اقسام مستقلة واضحة الحدود ، أي انها كانت وحدات لكل منها إطار يجمع بين أجزائها .

والذي اريده من « الوحدة » و « الاطار » ان ابن المقفع لم يكن يرصف العبارات الاخلاقية او التعاليم العملية والسياسية او الحكم المختلفة المتباينة واحدها إثر الأخرى - كما قد يوصف اليوم ويؤخذ عليه - دون ان يكون ثمة رابط يجمع بين هاذة العبارات والتعاليم والحكم ، بل كان يورد ما كان يدور منها حول غرض أدبي واحد ، معاً وفي مكان واحد ، وبذا كانت الحكم والتعاليم والآداب تتصنف بطبيعتها إلى فئات تبعاً لنوعيتها .

لنتصور مثلاً ان احدهم يريد ان يجمع نواذر مختلفة من القصص الفكهة أو المضحكة ؛ ان لذلك طريقتين : فإما ان يسجل كل رواية يسمعا أو نادرة يقرأها بالتتالي واحدة بعد أخرا حسب ورودها إليه ، واما ان ينسق هاذة الاقاصيص أبواباً يضع في كل باب منها النواذر التي

هي من نوع واحد وحول غرض واحد ، فنوادر الأزواج كلها معاً ، ونوادر المعلمين معاً ، ونوادر البخلاء معاً .. الخ ، وكل منها يؤلف باباً متميزاً مستقلاً من الكتاب . وكتب الآداب كمجموعات نوادر القصص هاذة ، بعضها - كما هو حال الادب الصغير - مجموعات عامة تضم أشياء مختلفة في الاخلاق والسياسة والحكمة دون تصنيف أو تنسيق لها ، وبعضها مجموعات مصنفة تضم الآداب والحكم المماثلة في مكان واحد ويجوار بعضها ، وإن كان ظاهرها فقرات مستقلة يمكن تقديم كل منها أو تأخيرها دون ان يؤثر ذلك على مطالب الكتاب ونتائجه .

ولا بد هنا من لفت النظر - أيضاً - إلى المعنا الوضعي لكلمتي « تأليف » و « تصنيف » ، فهما في الواقع تعنيان على الصعيد اللغوي شيئاً يختلف عن المعنا الاصطلاحي الذي اكتسباه مع الزمن ، وهو الانشاء والكتابة والوضع ، بل وأحياناً الابتكار ؛ إذ ان كلمة « تأليف » تدل لغوياً على إيجاد الالفه والمواءمة والانسجام بين المطالب والموضوعات ، وكلمة « تصنيف » - التي منها « المصنفات » بمعنى الكتب - تدل على تنسيق المطالب والموضوعات اصنافاً وانواعاً متميزة مستقلة . وعليه ، إذا عدنا إلى المعنا اللغوي الوضعي لكلمتي تأليف وتصنيف ، فإننا نستطيع ان نقول مثلاً ان كتاب « الآداب » هو من « تأليف » ابن المقفع أو « تصنيفه » ، ولا نقول مثل هـ اذا عن الادب الصغير (لا بالنسبة الى ابن المقفع ولا حتى بالنسبة إلى سواه) ، لفقدان التأليف والتآلف والتنسيق الخ ..

ونقدّر ان الحكم الذي يقول بأن التنسيق المنهجي ينقص كتب ابن المقفع أحياناً ، وان معلوماته غير منسقة حسب الانواع أو الأغراض ، ناتج

من الظن بأنه هو صاحب الادب الصغير ، فإذا أُخرج هذا الادب الصغير من أسرة كتب ابن المقفع ، فماذا نجد من أدبه :

أ -- كلیلة ودمنة الذي يُقسم بطبيعته إلى أبواب محددة منصوص على استقلالها وتعددتها ، في مطلع كل منها عبارة " من دبشليم الملك لبیدبا الفيلسوف ، يطلب منه فيها ان يحدثه عن لون معين من ألوان التعامل في الحياة ، أو عن نوع خاص من أنواع الناس - (اضرب لي مثل : « العدو الذي لا ينبغي ان يُغتَرَّ به » - اخبرني عن : « الملك ، إلى من ينبغي ان يصنع المعروف » .. الخ) - فيكون الباب جواباً عن هذا الطلب من دبشليم ، ويدور كله بعدئذ حول غرض واحد معين ، هو تلك العبارة نفسها التي افتتح الباب بها (العدو الذي لا ينبغي ...) والتي يصح إذاً ان نجعلها عنوان الباب كله .

وصحيح ان الباب الواحد تتخلله غالباً فصول عدة في موضوعات متباينة ، ولاكن كل فصل منها يدور حول غرض آخر فرعي ، بارز الحدود (ينطلق عادة من مثل قول أحد أشخاص القصة : فيكون مثلك مثل الذي أراد كذا ...) إلا ان هذا الغرض الفرعي يصبح بدوره متمماً لفكرة الباب العام الاصلي .

ب - الآداب (المطبوع خطأ باسم الادب الكبير) الذي أشرنا قبلاً الى انه يُقسم ثلاثة أقسام مستقلة واضحة الحدود والاعراض ، هي بالترتيب تعاليم أو آراء : ١ - لمن كان والياً أو مثله . ٢ - لمن قارب الوالي أو كان من حاشيته . ٣ - أقوال عامة أكثرها عن الصداقة والصديق .

ج - الادب الوجيز للولد الصغير (أو : ادب الصغير) الذي تدور جميع تعاليمه حول تعليم الولد الصغير وإرشاده .

د - رسالة الصحابة التي (إذا صح أنها لابن المقفع) تدور حول تعاليم محددة عن : ١ - الخلفاء وما يجب أن يتحلوا به من الصفات والاخلاق . ٢ - صحابة الخلفاء ، أي بطانتهم . ٣ - القضاة . ٤ - الجند . ٥ - الجباة وعمال الخراج . ٦ - عامة الناس وكيفية معاملتهم من قبل الخليفة ورجاله .

كما ان كتبه الأخرى المفقودة التي نجد لها ذكراً أو وصفاً في المراجع القديمة ، تشير اسمائها إلى أنها كانت تنقسم إلى أنواع متميزة واضحة الأغراض ، كالآتين الذي أسلفنا أنه كان متعدد الفروع المستقلة (كآتين الرمي وآتين الضرب بالصوالة .. الخ) ، وكآلية في الرسائل التي يبدو غرضها واضحاً من اسمها ، وهو الرسائل التي كانت في أواخر العهد الأموي فناً أدبياً مرموقاً ، برز فيه معاصرون لابن المقفع كمعبد الحميد بن يحيى الكاتب وسهل بن هارون .

وهاكذا نرى ان الكتب التي تُنسب إلى ابن المقفع - عدا الادب الصغير منها - مُبَوَّبة وذات أقسام واضحة الأغراض والحدود ، فإذا نفينا ان يكون الادب الصغير من جملة كتب ابن المقفع ، انتفا المأخذ الذي كان يُوجَّه إلى طريقته في عرض المطالب ، والذي كان يذهب إلى ان ابن المقفع كان يجمع الحكم اعتباطاً ودونما رعاية لتنظيم الموضوعات أو تنسيقها .

وإذا أخذنا بهذا الرأي ، كان لنا ان نشك بأن القسم الثالث من « الادب الكبير » (أي القسم الاخير منه) ، والذي قلنا إنه في معظمه يدور حول الصداقة والصديق ، قد يكون بعضه ملحقات به إلحاقاً - وربما على يد بعض الناسح أو جامعي الحكم - في عهد متأخر ، لأنه ليس كله عن الصديق وأدب الصديق ، بل فيه بعض الفقرات التي تختلف عن نوعية هذا القسم ، والتي بها يبدو نهج صاحب القسم الأخير مغايراً بعض المغايرة لما هو عليه نهج « المؤلف » في القسمين الأولين .

١٤-١

وختاماً ، وقد طال البحث بعض الشيء وتفصلت بعض متفرعاته ، قد يكون حسناً - جمعاً لشتاته من جهة ، وتحديداً وتركيزاً للنتائج التي قادنا إليها من جهة أخرى - أن نورد أخيراً خلاصة هذه النتائج ، وان نعددها مرة أخرى ولاكن ملخصه مجموعة وعلى صورة أحكام موجزة عامة ، أي دونما تعليقات وتحليلات تفصيلية .

أما هذه النتائج - أو الأحكام - فهي :

١ - لم يضع ابن المقفع أو يترجم ، كتاباً باسم « الادب الكبير » وآخر باسم « الادب الصغير » ، بل كان له في هذا الفن كتاب واحد كبير باسم « الآداب » (قد يكون ما طبع باسم الادب الكبير بعضه) .

٢ - لا بد ان يكون ابن المقفع قد وضع أو ترجم كتاباً لتأديب

الاولاد والاحداث ، وقد عُدَّ ابنُ النديم كتاباً له جاء اسمه في النسخة المطبوعة « الادب الصغير » ؛ فليس بعيداً ان يكون اسم الكتاب في الأصل « أدب الصغير » ثم حُرِّف مع الزمن خطأً أو بعاملٍ من جهل بعض النساخ .

٣ - الراجع ان الكتاب الذي ظهر مؤخراً - ومنسوباً الى ابن المقفع - باسم « الادب الوجيز للولد الصغير » ، هو نفسه الكتاب الذي وضعه أو ترجمه في تعليم الاحداث ، والذي ورد اسمه خطأً في فهرست ابن النديم « الادب الصغير » .

٤ - الكتاب الذي 'طبع باسم الادب الصغير' ليس من وضع ابن المقفع أو تأليفه ، وهو منحول إليه .

٥ - ليس ابن المقفع حتى ولا مترجماً للأدب الصغير .

٦ - الادب الصغير مجموعة حكم أو تعاليم مرسله دون تبويب أو تصنيف ، جُمعها بعض هواة الآداب من مصادر متعددة ، وكان من مصادره وصايا وحكم للفرس ، وربما كذلك بعض كتب ابن المقفع نفسه .

٧ - ابن المقفع مبدؤ لكتبه ومنسّق لموضوعاتها ، فعملية عقلية تنظيمية ومرتببة .

١٥

وبعد ، فان الاحتياط العلمي الذي جعلنا في ثنايا البحث نتخرج من الحكم على عدد من النتائج التي انتهينا إليها في طريقنا التحقيقية - رغم كثرة القرائن ووفرة المرجحات التي كانت تحظا باقتناعنا - يهيب بنا أن نتخرج هنا أيضاً من الحكم بصورة باقة على صحة النتائج التي جسرناها في هذا الفصل الأخير ، لذا نكتفي بالقول ان هاذة النتائج إنما هي تقديرات وصل إليها اجتهادنا ، وكان لهاذه التقديرات من اقتناعنا ما يصل ببعضها إلى مرحلة الحكم ، وبعضها الآخر إلى مرحلة الترجيح الغالب .

واننا نأمل أن يظهر في قابل الايام - في مخطوطات 'تكتشف' أو من خلال دراسات في كتب التراث المطبوعة - جديدٌ حول هاذة النقاط التي أثرناها، فيؤيد أو ينفي أو يعدل كل ما ذهبنا إليه أو بعض ما ذهبنا إليه ، وسيصدقنا هاذا الجديد حقاً حتى لو نفا أو عدل نظرياتنا وتقديراتنا ، لأننا يجب أن نتطلب الحقيقة صرفاً كيفما كانت نتائجها ومهما تكن أبعادها ، وسيكفيها عندئذ أن نكون قد فتحنا باب الشك ، ولفتنا النظر إلى المشكلات ، وبدأنا الطريق الى مزيد من التعمق في أدب عَلمِ ضخمٍ كابن المقفع ، والى أن تتكشف الحقائق، ويتصحح قسم آخر من تاريخنا الأدبي .

وإذا قلنا اننا نأمل مثل هاذا الجديد ، فنحن لا نأمل المستحيل أو المستبعد... أليس ان مخطوطي 'الأدب الجامع' و'كتاب الأدب'، اللذين ظهرا لنا متأخرين قد ساعد أولهما على إثبات أمر وثانيهما على

نفي آخر ؟ أليس ان تعمقنا في كتاب الحكمة الخالدة «جاويدان خرد»، وهو المعروض للعيون والمتداول بين الأيدي منذ أمد طويل ، قد أمدنا بفصلين ساعدانا على تحري مصدر الأدب الصغير ونسبه ؟!

والبحث الدائب كقيل باعطاء جديد ومفيد ..

والايام غريبة في مفاجأتها التي تطلع بها حتى بعد تطاول الاحقاب وكر القرون .. وإنه لصدق قول القائل :

« الدهرُ حُبْلا ليس يُدرَا ما يَلد » !!.

المصادر والمراجع

ابن عبد ربه (احمد) : العقد الفريد . نسخة الشيخ عبدالعزيز محاسن .
دون تاريخ أو تعريف بالناشر .

ابن قتيبة (أبو محمد عبد الله بن مسلم) : عيون الاخبار . نسخة
مصورة عن طبعة دار الكتب المصرية بالقاهرة ١٣٤٣هـ =
١٩٢٥م - بواسطة وزارة الثقافة والارشاد العربية المتحدة .
القاهرة .

ابن مسكويه (ابو علي احمد بن محمد) : الحكمة الخالدة (جاويدان
يخرّد) . حققه وقدم له عبد الرحمان بدوي . ملتزمة
الطبع والنشر مكتبة النهضة المصرية . القاهرة ١٩٥٢ .

ابن المقفع (عبدالله) : الأدب الصغير والأدب الكبير ورسالة الصحابة .
كتب الدراسة وشرح النصوص يوسف أبو حلقة . منشورات
مكتبة البيان . الطبعة الثانية . بيروت ١٩٦٠ .

ابن المقفع (عبدالله) : الأدب الوجيز للولد الصغير . ترجمه از
خواجه نصير الدين طوسی . پیوست اخلاق محتشمی .
سلسله انتشارات مؤسسه وعظ وتبلیغ اسلامی ،

دانشكده معقول ومنقول دانشگاه تهران . باديباچه
وتصحیح محمد قلی دانش پژوه . طهران ۱۳۳۹ ش
(۱۹۶۹ م) .

— الترجمة العربية: تعريب وتحقيق محمد غفراني الخراساني:
ملتزم الطبع والنشر عالم الكتب . القاهرة ۱۳۴۱ ش
(۱۹۶۲ م) .

ابن المقفع (عبد الله) : كلیلة ودمنة لبیدبا الفيلسوف الهندي . نقحه
وضبطه وعلق حواشيه الشيخ خليل اليازجي اللبناني .
نشرته مكتبة سر كيس في بيروت . طبعة رابعة بالمطبعة
المخلصية قرب صيدا (لبنان) ۱۹۴۹ م .
— طبعة جديدة مدرسية، عني بتنقيحها ونشرها مع شرح
ألفاظها الأب لويس شيخو اليسوعي . المطبعة الكاثوليكية .
بيروت .

— دقق فيها وعلق عليها ونسقها الشيخ الياس خليل زخريا
(معتمداً فيها نسخة عزام أصلاً ومراجعاً سواها) .
منشورات دار الاندلس ، بيروت ۱۳۸۲ هـ = ۱۹۶۳ م .

ابن النديم (محمد بن اسحاق) : الفهرست . نسخة مصورة عن
طبعة گوستاف فلوگل المطبوعة في لپزيك ۱۷۸۲ .

KITAB AL - FIHRIST

mit Anmerkungen Herausgegeben von Custav
Flügel nach Dessen Tode Besorget von Dr. Johannes
Roediger und Dr. August Mueller .

وطبعة رضا تجدد ، طهران ۱۳۹۳ هـ . ۱۹۷۳ م .

أبو حلقة (يوسف) : مقدمة الأدب الصغير والأدب الكبير
ورسالة الصحابة . منشورات مكتبة البيان . الطبعة
الثانية . بيروت ١٩٦٠ .

اردشير ، الساساني (الملك) : عهد اردشير . حققه وقدم له الدكتور
إحسان عباس . دار صادر . بيروت ١٣٨٧ هـ = ١٩٦٧ م .

إقبال ، آشتياني (عباس) : شرح حال عبد الله بن المقفع فارسي .
انتشارات ايرانشهر . شماره ١٥ برلين ١٣٠٦ ش
(١٩٢٧ م) .

امين (احمد) : ضحى الاسلام . لجنة التأليف والترجمة والنشر . مطبعة
الاعتماد . القاهرة . الطبعة الأولى ١٣٥١ هـ = ١٩٣٣ م .

بدوي (الدكتور عبد الرحمان) : مقدمة الحكمة الخالدة (جاويدان
خرد) لابن مسكويه . ملتزمة الطبع والنشر مكتبة
النهضة المصرية . القاهرة ١٩٥٢ م .

بدوي (دكتور عبد المجيد) : بحث در باره قابوس نامه . از نشریات
کتابفروشی ابن سینا . تهران ١٣٣٥ ش = ١٩٥٦ م .

بروكلمان (كارل) : تاريخ الأدب العربي . ج ٣ . نقله إلى العربية
الدكتور عبد الحليم النجار . منشورات الادارة الثقافية
بجامعة الدول العربية . ملتزم الطبع والنشر دار المعارف
بمصر . القاهرة ١٩٦٢ .

البستاني (فؤاد افرام) : دائرة المعارف . بدارته . المجلد الأول .
بيروت ١٩٥٦ م .

بهار ، ملك الشعراء (محمد تقى) : سبك شناسى يا تاريخ تطور نثر فارسى . چاپخانه خودكار . تهران ١٣٢١ ش (١٩٤٢ م) .

الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر) : المحاسن والاضداد . ملتزمه حضرة محمود أفندي توفيق الكتبي . مطبعة الفتوح الأدبية . القاهرة ١٣٣٢ هـ .

حسين (الدكتور طاهيا) : من حديث الشعر والنثر . ملتزم الطبع والنشر دار المعارف بمصر . الطبعة التاسعة . دون تاريخ .

حمزة (الدكتور عبد اللطيف) : ابن المقفع . دار النشر الحديث . القاهرة ١٩٣٧ م .

دانش پژوه (محمد تقى) : فهرست كتابخانه اهدانى اقاى سيد محمد مشكوة به كتابخانه دانشگاه تهران . جلد سوم ، بخش يكم . انتشارات دانشگاه تهران ١٦٩ . تهران ١٣٣٢ ش (١٩٥٣ م) .

زكريا (الشيخ الياس خليل) : مقدمة كليلة ودمنة . طبعة دار الأندلس . بيروت ١٣٨٢ هـ = ١٩٦٣ م .

زكي باشا (أحمد) : مقدمة كتاب التاج في اخلاق الملوك للجاحظ . الطبعة الأولى بالمطبعة الاميرية بالقاهرة . ١٣٣٢ هـ = ١٩١٤ م .

طلس (أسعد) والكيلاني (ابراهيم) : الادباء العشرة . منشورات المكتبة العمومية . مطبعة الثبات بدمشق . ١٩٤٠ م .

طوسى (خواجه نصير الدين) . اخلاق محتمشى . سلمه انتشارات

مؤسسه وعظ وتبليغ اسلامي، دانشكده معقول ومنقول
دانشگاه تهران، بادیباچه وتصحيح محمد تقی دانش پزوه.
١٣٣٩ ش (١٩٦٠ م) .

طوسی (خواجہ نصیر الدین) : اخلاق ناصری . مقدمه وپاورقی
از وحید دامغانی . انتشارات مؤسسه مطبوعاتی
فراهانی . بدون تاریخ .

العامري النيشابوري (أبو الحسن) : السعادة والاسعاد ، في السيرة
الانسانية . بانضمام مقدمه وفهارس، بكتابت ومباشرت
مجتبى مينوى . انتشارات دانشگاه تهران ١٣٣٥ .
ويسبادن (آلمان) ١٣٣٦ هـ ش (١٩٥٧ م) .

عباس (الدكتور إحسان) : مقدمة عهد اردشير . دار صادر .
بيروت . ١٣٨٧ هـ = ١٩٦٧ م .

غفراني ، خراساني (محمد) : عبد الله بن المقفع . ملتزم الطبع والنشر
الدار القومية للطباعة والنشر . مطبعة العالم العربي . القاهرة
١٩٦٥ م .

غفراني ، خراساني (محمد) : مقدمة الادب الوجيز للولد الصغير .
ملتزم الطبع والنشر عالم الكتب . القاهرة ١٣٤٩ ش
(١٩٦٢ م) .

فروخ (الدكتور عمر) : عبدالله بن المقفع ، وكتاب كلية ودمنة .
دراسات قصيرة في الادب والتاريخ والفلسفة - ٣ . الطبعة

الثانية . منشورات مكتبة منيمنة . بيروت ١٣٦٨ هـ
= ١٩٤٩ م .

كردعلي (محمد) : مقدمة رسائل البلغاء . مطبعة الظاهر . القاهرة
١٢٢٦ هجرية = ١٩٠٨ افرنكية .

كيكاوس بن اسكندر بن قابوس بن وشمكير بن زيار (أمير عنصر
المعالي) : قابوسنامه . كتابفروشي حافظ . تهران
١٣١٧ ش (١٩٣٨ م)

محمدي (الدكتور محمد) : الترجمة والنقل عن الفارسية في القرون
الاسلامية الاولى . ج ١ كتاب التاج والآيين . منشورات
قسم اللغة الفارسية وآدابها في الجامعة اللبنانية . بيروت
١٩٦٤ .

محمدي (الدكتور محمد) : مقال بعنوان « كتاب التساج للجاحظ
وعلاقته بكتب تاجنامه في الادب الفارسي الساساني » .
مجلة الدراسات الأدبية . السنة ١ العدد ١ ربيع ١٩٥٩ م .

محمدي (الدكتور محمد) : فرهنگ ايراني وتأثير آن در تمدن اسلام
وعرب . چاپخانه بيان . تهران ١٣٢٣ ش (١٩٤٤ م) .

المرصفي (محمد حسن نائل) : مقدمة الحكمة المدنية ، كتاب الادب
الكبير . تدبيج عبد الله بن المقفع . 'عني بضبط غريبه
وتفسير مشكله محمد حسن نائل المرصفي . اختص ببيعه
مصطفى محمد الحسني . مطبعة محمد محمود مطر بالقاهرة .
١٣٣١ هـ = ١٩١٣ م .

المسعودي (أبو الحسن علي بن الحسين) : التنبيه والاشراف .
طبعة عبد الله اسماعيل الصاوي . دار الصاوي للطبع والنشر
والتأليف . ١٣٥٧ هـ = ١٩٣٨ م .

مكارم (الدكتور سامي نسيب) : أضواء على مسلك التوحيد
« الدرزية » . دار صادر . بيروت ١٩٦٦ م .

نظامي ، گنجوی (الياس بن يوسف بن ذكي بن مؤيد) : منظومه
ليلى ومجنون . بتصحيح مرحوم وحيد دستگردی .
انتشارات كتابفروشی ابن سینا . چاپ دوم . تهران
١٣٣٣ ش (١٩٥٤ م) .

النويري (شهاب الدين أحمد بن عبد الوهاب) : نهاية الارب في فنون
الأدب . نسخة مصورة عن طبعة دار الكتب المصرية ،
بواسطة وزارة الثقافة والارشاد القومي . القاهرة .
دون تاريخ .

الشَّعُوبِيَّةُ
هَلْ هِيَ حَرَكَةٌ مُفْتَعِلَةٌ
فِي الْإِسْلَامِ ؟

١

من الموضوعات البارزة التي يجايبها دارس التاريخ العربي أو الاسلامي، موضوع الشعوبية . يجايبه الدارس للتاريخ السياسي، أو التاريخ الادبي، أو الاجتماعي، أو حتى الاقتصادي، لأن انعكاسات الشعوبية امتدت إلى معظم مظاهر الحياة الاجتماعية والفكرية طوال حقبة مديدة من تاريخ الشرق الأوسط .

ونحن، في هذا الفصل، لا نريد أن نتناول الشعوبية بدراسة « داخلية » تدور - مثلاً - حول مظاهرها وأحداثها وانعكاساتها وأعلامها ومسا رافقها من أخبار وكتابات وحجج وردود وعصبيات الخ، بل نود أن نعرض على جوانب منها فقط، يصح أن نسميها « جوانب خارجية » للموضوع .

وفي مقدمة الدراسة الأولى في هذا الكتاب، المعقودة لحسان بن ثابت وحديث جبينه، (حيث تحدثنا عن الشروط الواجبة في دراسة علمية رصينة لأي موضوع أدبي)، ألحنا إلى «ظروف خارجية» لكل موضوع، على الدارس أن يتعراها ويدرس آثارها وانعكاساتها، وقلنا ان هذه الظروف الخارجية لا يمكن حصرها ووضع حدود لها، لأن لكل موضوع ظروفًا خاصة به يتميز بها من سواه من الموضوعات .

والذي نقصد بالظروف الخارجية ، الظروف التي تتعدا النطاق الموضوعي للبحث ، أي تتعدا سِير الأشخاص المدروسين وأعمالهم ومواقفهم ، كما تتعدا التاريخ السياسي والاجتماعي للحركات السياسية أو النزعات الاجتماعية ، تتعدا كل ذلك ، لا إلى الظروف البيئية والزمانية فحسب ، بل أحياناً إلى أشياء أخرى فلسفية ، أو نفسية ، أو جسمانية ، أو أحياناً لغوية ، أو بيانية ، أو عنصرية ترتبط بهاؤلاء الأشخاص أو بتلك الحركات .. وهاذ « الأشياء الأخرى » - أو « الظروف » أو « الجوانب » لو شئت - التي 'يلقي' بها الدارسُ أضواء من الخارج على الموضوع المدروس ، تُعطي تفسيرات مهمة أحياناً ، وتؤدي إلى نتائج جديدة - وربما مختلفة - أحياناً أخرى .

٢

من هاذ « الأشياء الأخرى » الجانبية التي لفتتنا إليها خارج النطاق الموضوعي لبحث الشعبوية ، والتي رأينا من الجدير التوقف عندها ، أو على الأقل عدم تجاهلها : الصياغة الصرفية لكلمة « الشعبوية » .

فعلى الصعيد الصرفي ، تبدو هاذ الصياغة خاطئة ؛ لأن كلمة « الشعبوية » نسبةٌ إلى « الشعوب » ، أي إلى اسم جمع ، بينما القاعدة لا تجيز النسبة إلى الجمع أو المثنا ، بل توجب العودة بالاسم المنسوب إليه إلى مفرده أولاً ، ثم إجراء النسبة بعدئذٍ إلى هاذ المفرد . أي أن النسبة إلى « أخلاق » هي « خلُقي » لا « أخلاقي » ، وإلى « مكتب » ، « كتابي » لا « كتيبي » ، وإلى « خوارج » « خارجي » لا « خوارجي » ، وما كذا . وعليه ، كان يجب أن تكون النسبة إلى شعوب « شعبي »

و « شعبية » لا « شعوبي » و « شعوبية »^١.

ولهذه القاعدة استثناء . أي هناك حالة تجوز معها النسبة إلى الجمع أو المثنا ، ولاكنها لا تنطبق على كلمة الشعوب . هذا الاستثناء يميز النسبة (إلى الجمع أو المثنا) إذا كان المنسوب إليه علماً أو بمثابة العكس ، ككلمة « المدائن »^٢ التي يقال في النسبة إليها « مدائني » ، أي دون الرجوع إلى مفرداتها ، أو ككلمة « الانصار » التي يقال في النسبة إليها « أنصاري »^٣ ، وكعبارة « أدب الملوك » التي يقال في النسبة إليها « الادب الملوكي »^٤ .

١ - في اللغة العربية المعاصرة ، اللغة المتداولة اليوم ، تستعمل نسبات إلى الجمع ، خلافاً للقاعدة القديمة ، مثل : « دُرِّي » ، عقائدي ، صحفي ، الخ . ونحن مع ترحيبنا بهذا التجاوز الحديث للقاعدة القديمة ، وتأيدنا للتحرر منها ولأن ننسب إلى الجمع أو المثنا إذا اقتضى الحال ذلك ، لأننا نرا اختلافاً في المعنا أحياناً بين النسبة إلى الجمع أو المثنا والنسبة إلى المفرد ، نشير إلى أننا إنما نعرض هنا القاعدة التي كانت متبعة ومطبقة آونة ظهور كلمة الشعوبية ، والتي كان المفروض أن تتم النسبة إلى « الشعوب » على أساسها .

٢ - الاسم العربي لماصمة الأكرسة ، قرب مدينة بغداد اليوم ، وكان اسمها في العهد الساساني « تيسفون » .

٣ - لأن « الأنصار » غدت اسم علم لأبناء يثرب ، مدينة الرسول ، الذين نصرو النبي (ص) وآووه بعد هجرته من مكة ، تمييزاً لهم من « المهاجرين » الذين هاجرو معه وألفو مع الأنصار — جميعاً — مجتمع « مدينة الرسول » في السنوات الأولى للهجرة .

٤ - كان هذا النوع من الأدب قد غدا في مطلع العهد العباسي علماً أو بمثابة العلم ، لفرط الاهتمام به وشيوع مترجماته وأنواعه على أيدي المترجمين عن الفهلوية . راجع مقال الدكتور محمد عمادي « كتاب التاج للجاحظ ، وعلاقته بكتب تاجنامه في الأدب الفارسي الساساني » ، مجلة الدراسات الأدبية ، ص ١ ، ع ١ ، ص ٢٩ .

فهل نقلت كلمة « الشعوب » قط الى معنا العلمية في أي مرحلة من مراحل التاريخ، حتى تكون النسبة إليها صحيحة ؟ أو هل أصبحت « بكتابة اسم علم » واكتسبت معنا آخر غير معنا اسم الجنس الموضوع لها ، أي كونها جمعاً لكلمة « شعب » ؟

الجواب هو طبعاً : لا .

إذا فالاستثناء على قاعدة النسبة الى المفرد وحده لا ينطبق على كلمة « شعوب » ، وتبقى النسبة الى هاذو الكلمة بالجمع خطأ مخالفاً للقاعدة المتبعة آونة ظهورها .

إلا أن البعض قد يستدرك بأن في التراث القديم نسبات الى الجمع غير العلم ، كالعثماني ، والجواليقي ، وسواهما ، مما لا ينطبق لا على القاعدة ولا على استثناءها ، فيرا في هاذو النسبات مجوزاً للنسبة الشعوبية . ولاكن هاذا يُرد عليه بأن هاذو النسبات — وهي محدودة جداً ، لعلها لا يتجاوز عددها عدد أصابع اليد الواحدة — تختلف عن نسبة « الشعوبية » بأنها عادةً في أسماء بعض الأعلام من الأشخاص فقط ؛ وحق لو لم يُعطَ هاذا الاختلاف أهمية ، أو لم يُرَ فيه سبب كافٍ لتمييز نسبة الشعوبية من تلك النسبات ، فإن تلك النسبات لا تمنع من الظن أن تكون — كنسبة الشعوبية — نوعاً من اللحن الذي فشا في المدن الاسلامية في أواسط العهد الأموي فما بعد ، وأنت تكون من مبتدعات الأعاجم الذين تعلمو العربية ولم يتقنوها ، أو حتى العرب الذين ضعفت لغتهم بالاحتكاك بأبناء المدن ، حتى شاع فيها اللحن وكثر الخطأ .

هاذا هو التفسير الذي نرانا مقودين - جبراً - إليه ، لأنه لو كانت النسبة إلى الجمع طبيعية ، لما ظهرت القاعدة الصرفية التي تمنع النسبة إلى غير المفرد ، بل لما كانت النسببات المرجعة إلى المفرد صحيحة ، أو على الأقل ضرورية .

إذاً : كيف ولماذا ظهرت النسبة إلى « الشعوب » على هاذة الصورة الخاطئة ؟ هل يمكننا أن ننطلق من هاذو الخطأ إلى الحكم بأن مبتدع نسبة الشعوبية ليس من العرب الصرحاء ذوي السليقة السليمة الخالصة ؟

إن هاذو المقدمة قد تقود إلى هاذو النتيجة ؛ ومع ذالك فإن البحث العلمي يمنعنا من إطلاق مثل هاذو الحكم بصورة جازمة ، لأننا في الواقع لم نصل إلى أكثر من تقديرات لا تزال تفتقر إلى مستند قوي واضح ، أو إلى ما يشبه النص الصريح ؛ إلا أن البحث العلمي كذلك ، يوجب من ناحية أخرى ، أن لا نهمل خطأً غريباً كهذا الخطأ في نسبة اسم الشعوبية ، ويفرض أن نولي كل احتمال يمكن أن يفيد في درس الموضوع - حتى لو كان في القالب الخارجي للاسم - ما يستحق من عناية واهتمام .

لذا نكتفي هنا بوضع علامة الاستفهام هاذو - حول صياغة الاسم ، وبلغت النظر إلى هاذو النقطة التي لعل آخرين تكشف لهم مطالعاتهم حولها جديداً يستمدون منه قرينة - أو قرائن - تساعد في الوصول إلى شخصية مبتدع اسم الشعوبية .

وقد يسأل هنا سائل: ولاكن لماذا الاهتمام بالتوصل الى مبتدع اسم الشعوبية؟ أليس الحري بالدرس هو المسمّى، أي حركة الشعوبية نفسها، لا الاسم ولا مطلق الاسم؟!!

والجواب ان تناول الاسم أو مطلقه بالتمحيص أو النقد ، متمم للدراسة إذا أريد لها أن تكون مكتملة وعلمية . قد يكون وقد لا يكون للاسم ولطلقه دور أو أثر على نتيجة الدراسة، ولاكن الدارس لا بد أن يدخلها في حسابه على أية حال ، لتكون دراسته مكتملة العدة والجوانب. ان مطلق الاسم قد يكون في الغالب هو نفسه مبتدع المسمّى؛ والتوصل الى شخصية الذين يبتدعون حركة من الحركات الاجتماعية أو السياسية أو الأدبية ، وخاصة إذا كانت بمستوا حركة الشعوبية ، مهم جداً دون شك ، لأن في التعرف على هاؤلاء، وفي اكتشاف ميولهم وأغراضهم - ان تكن لهم ميول وأغراض - عاملاً مساعداً طبعاً في فهم أسباب ظهور الحركة ، وفي الحكم على مظاهرها وأبعادها وآثارها ، وإعطاء هاذة النزعة تفسيراً أقرب الى الحقيقة ، وقيمة أكثر واقعية .

٣

ومن الموضوعات « الخارجية » التي نرا مهماً أن تُطرح على بساط التساؤل والبحث والدرس في موضوع الشعوبية ، حتى يمكن فهم أبعادها فهماً أفضل ، وتفسير مظاهرها ونتائجها : هل كان ثمة افتعال لهاذة الحركة ؟ أي هل قصد قصداً الى إيجادها ؟ أم أنها جاءت عفوية غير مقصودة ، نتيجة لعوامل عنصرية عرقية أو اجتماعية أو نفسية في

المجتمع الاسلامي ؟؟

في درس هاذو النقطة نرانا مقودين الى البحث في منطلق الشعبية ،
والى التساؤل عما كانت ترمز الحركة إليه في بدايتها ، وما كانت تعني
مثلاً عبارة أن فلاناً « شعوبى » . في البداية كانت ترمز الى الدعوة
لمساواة الشعوب ؛ والقول إن أحدهم « شعوبى » كان يعني انه من أنصار
هذه الدعوة أو القائلين بها . ولئن كان مدلول الكلمة قد تطور في
مراحل تالية إلى مفهوم آخر ، فإنها في المراحل الأولى كانت ترمي إلى
هاذا المعنى . يدل على هاذو ، لا الاسم وحده ، بل الأخبار المتواترة في
المراجع التاريخية ، ومن أبرزها ظهور جماعة ديلية كانت تسمى « أهل
التسوية » لأنها تدعو إلى المساواة بين المسلمين جميعاً في مجتمع دار
الاسلام .

ماذا يعني ظهور دعوة للمساواة بين شعوب المجتمع الاسلامي ؟

يعني أن ثمة تمييزاً وقع في ذالك المجتمع في صدر الاسلام أو بعينه ،
أدّا إلى ظهور هاذو الدعوة وأشعر بالحاجة إليها ؛ وإلا لو كانت
المساواة متحققة 'مأمّنة' ، لما ظهرت مثل هاذو الحاجة ، ولما وجدت
دعوة " لا محلّ لها ولا موجب ، صدأً وتجاوباً وردود فعل عنيفة في
ذالك المجتمع ، سلبية وإيجابية .

إذاً كان ثمة في المجتمع الاسلامي تمييز ، على الأقل في فترة معينة
ظهرت فيها هاذو الحركة . بين من كان هاذو التمييز ؟ بين العنصر
العربي والعناصر الأخرى في ذالك المجتمع ، لأن حركة الشعبية إنما كانت
موجهة ضد العنصر العربي ، مما يدل على انه العنصر الذي كان قد 'خص'

بأفضلية أو أولوية جعلها له الحكام ، مما دفع العناصر الأخرى إلى رد
هذا التمييز وإلى الدعوة المساواة؛ فما الذي ولد هذا الشعور بالأفضلية
لدا العربي ؟؟

أول ما يتبادر إلى الذهن في الرد على هذا ، أن زهو الانتصار ،
والفتوح ، والحكم ، وربما الثراء المادي كذلك ، هي ما ولد لدا
العربي هذا الاستعلاء أو الشعور بالأفضلية . وعلى ذلك يجب أن تكون
الحركة عفوية طبيعية أدّا إليها الوضع الاجتماعي أو النفسي الذي أعقب
الفتح . هذا معقول وممكن جداً ؛ بل هو الجواب الذي يقضي بسـه
المنطق البديهي ، وتقول به طبيعة الضعف البشري ، وهو ما حدث
مثله تقريباً في توارين شعوب أخرى منتصرة . ولاكن المعقول والممكن
أيضاً ، أن هذا الشعور يمكن أن يكون قد أوحى وبشر به في ذلك
المجتمع ، إذا تأكد أن في ظهوره والشاره مصلحة لفريق من الناس ،
قد يكون أسرة حاكمة ، أو جماعة معارضة ، أو فئة – سياسية أو
دينية – يهملها تحطيم هذا المجتمع وتمزيق هاذ الدولة !!

وإذا قلنا إن هذا الشعور يمكن أن يكون قد أوحى به أو نُعِي
وأشيع وعُزز ، فنحن لم نحكم بأنه حدث . الامكانية لا تعني الحدوث
طبعاً . إذاً قد يكون أوحى به هذه النزعة وقد لا يكون . ولاكن ثمة
قرائن ودلائل تجعل من المستبعد حقاً أن تتولد النزعة الشعبية بصورة
عفوية تلقائية في الحقبة التي ظهرت فيها في المجتمع الاسلامي !!

هنا نرانا ، لتوضيح ذلك ، مضطرين إلى بعض التبسيط والتفصيل :

إن الدولة التي انطلق العرب بها خارج حدودهم ، تختلف – نظاماً

ومفهوماً ومرامي - عن الدول التي كونتها وانطلقت بها الى خارج حدودها شعوباً أخرا قبل العرب ، مجاورة أو بعيدة . ويتمثل هذا الاختلاف بأن الدولة الجديدة لم تكن - كتلك الدول - عنصرية ذات طابع قومي أو عرقي ، بل دولة عقيدة ذات طابع ديني. أي أن مفهوم الدولة قد ارتفع بالاسلام، من تجمع بشري أساسه عرق الانسان أو نسبه - وهو شيء لا يد للانسان فيه ولا فضل - إلى تجمع منطلقه عقيدة يعتنقها الانسان ويشترك فيها ذهنه وقناعاته . أجل ، فالعرب لم يخرجوا الى العالم كما خرج الآشوريون والمصريون والفرس واليونان والترك والاحباش وسواهم ، عنصراً قومياً بشرياً يحاول التفوق على القوميات والعناصر الأخرى المعاصرة ، بل جماعة مبدئية ، ترا للفرد قيمته لا من خلال قوميته أو عنصريته ، بل من خلال معتقده الإيماني. وبعبارة أخرى ، ان أبناء الدولة الجديدة قد خرجوا من الجزيرة لا كعرب ، بل كمسلمين، ودولتهم إنما كانت دولة الاسلام لا دولة العرب ؛ فالعربي حارب العربي من أجل الاسلام ، والمسلم - عربياً كان أم حبشياً أم غيرهما - حارب الروم والفرس والسرانيان والقبط والبربر ، لا لاختلاف قومياتهم وعنصرياتهم ، عن قوميته وعنصريته، بل لخلافهم معه في مذهبه الإيماني ، أي في اسلاميته .

وتقدير الاسلام للأفراد بالمعتقد وحده ودعوته الى المساواة بين الواحد والواحد منهم ، بصرف النظر عن عنصريته أو لونه أو طبقته، ومحاربتة حرباً صادقة كل تمييز بين الناس إذا كان هذا التمييز يقوم لسبب غير سبب التقوا التي ينادي بها ، واضحة جداً في الآيات القرآنية الكريمة،

أمثال : « إن أكرمكم عند الله اتقاكم »^١ ، وفي الأحاديث النبوية التي نصت على أن « الناس سواسية كأسنان المشط » وعلى أن « لا عصبية في الاسلام » و « لا فضل لعربي على عجمي إلا بالتقوا » . بل لقد صعد الرسول (ص) الحديث الأخير الى التخصيص والتسمية ، فقال : « لا فضل لقرشي على حبشي إلا بالتقوا » ، أي انه اختار من العرب ذؤابتهم في عهده ، وهم القرشيون ، ومن العجم أدناهم في عُرف ذلك المجتمع ، وهم الأحباش ، فما جعل لأي من أولئك ، فضلاً على أي من هاؤلاء ، إلا بتقواه .

بل إن هذا المبدأ تعدّياً نطاق الأقوال والتعاليم التقليدية الى التطبيق العملي في مجتمع الدولة الجديدة . ومن مظاهر هذا التطبيق موقف الاسلام ونبى المسامين من « أبى لهب » ومن « سلمان الفارسي » .

فأبو لهب ، عم النبي ، كان رأس بني هاشم بعد وفاة أبى طالب ، ومن أبرز شخصيات قريش ومكة ، والتالي انه يأتي في قمة الشرف بمفاهيم ذلك المجتمع القبلي الطبقي ؛ إلا أن هـ إذا لم يشفع له حين أساء إلى المسلمين وآذاهم ، فإذا سورة قرآنية تنزل في التنديد به و« تبشيره » بأنه « سيصنلاً ناراً ذات لهب »^٢ ، ويذيع الرسول طبعاً في المسلمين السورة النازلة في التب^٣ لعمه ، يتناقضونها ويرتلونها في صلواتهم .

١ - سورة الحجرات ، الآية ١٣

٢ - سورة اللهب ، ٥ آيات .

٣ - التب : الهلاك والخسران .

أما سلمان الذي كان فارسياً ومن العبيد الأرقاء ، أي انه لم يكن عربياً من حيث النسب ، وكان من أدنا الطبقات قدراً وكرامة في مفاهيم ذلك المجتمع ، فإن الرسول يقول فيه : « سلمان منا ، آل البيت » ، وآل البيت هم خاصة الرسول الذين يؤمن المسلمون أن « الله قد اذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيراً »^١ .

ولكي ندرك مدا قيمة هذا الحكم من الرسول (ص) في سلمان ، علينا أن نتحرر من مقاييس عصرنا الحاضر ، لننتقل بتفكيرنا الى المستوا الذي كان عليه تفكير مجتمع الجزيرة العربية في ذلك العصر ، وأن نتذكر ان بطلاً شاعراً كمنيرة بن شداد ، رغم انه كان عربياً ومن أب حر ، لم يعترف به أبوه سنوات طوالاً امتدت منذ طفولته حتى بلوغه مبلغ الرجال ، لا لسبب ، إلا لأن أمه كانت أمة من الأرقاء . إلى هذا المقدار كان العبد المملوك محتقراً يُستعبر به في ذلك المجتمع ؛ ومع ذلك ، مع ان أنفة ذلك البدوي من الأرقاء تصل الى درجة التنكر لعواطف الأبوة والى ان يظلم ابنه البريء ، فان الرسول يرفع من شأن التقى العبد ، سلمان الفارسي ، حتى يجعله بموازاة ابلته الزهراء ، وأولاده وأسباطه ، مقررراً بجلاء انه مثلهم « من آل البيت » .

وإذا كان هذا القول من الرسول (ص) في سلمان بالغ الدلالة في ذلك المجتمع العنصري الطبقي ، فإن مما يوازيه دلالة ، بل يزيد عليه ، ان سلمان هذا ، العبد ، غير العربي ، قد أصبح في عهد الخليفة عمر

عاملاً على « المدائن » عاصمة الأكاسرة ، وهو المنصب الذي ظل يمارسه حتى وفاته .

لم نرا في قولي سلمان على « المدائن » دلالة أبعد حتى من جعل الرسول إياه من آل بيته !؟ لأن حديث الرسول قد يُبرَّر بأنه من نبي سامي الفكر والنفس ، مرتفع عن تفكير الناس المحيطين به ؛ إذاً فهو ليس مستغرباً منه ، بل هو المنتظر من الرسول ومن مستوا النبوة ؛ أما قولي سلمان عمل المدائن ، ففيه مغزاً أبعد ؛ إنه يدل على أن المجتمع نفسه قد تبدل وحدث فيه انقلاب عظيم ، وإن الناس أنفسهم قد علَّوْا أحاسيسَ وقِيَمًا إلى مستوا خلقيات الأنبياء والرسل ، ورَقَّوْا تفكيراً ومفاهيم ومقاييس إلى مستوا التعالي على الفارق العنصري ، حتى أصبحوا يتقبلون العبد بلالاً الحبشي أخاً كريماً في الاسلام ، وحتى صاروا - كما رأينا - ينظرون إلى سلمان الذي كان يُشْرَا بالأمس ويباع ، وأعجباً من عصبية ممقوتة ، بغير العين التي كانوا ينظرون بها إليه قبل الاسلام ، فهم ليس انهم لم يعودوا يزدرونه - وأمثاله - فحسب ، بل هم يُجِلُّونه حتى يُجَلِّسُوهُ في الطبقة الأولى من الصحابة ، لا بل ويرون طبيعياً أن يصبح مثله والياً على الناس ، يتحكم في مصائرهم .

هاذا ولا شك انقلاب عظيم في تفكير ذالك المجتمع العنيف العصبية ، وفي مفاهيمه ومقاييسه . ومثل هاذا الانقلاب الذي يتجاوز سنن التطور الاجتماعي الطبيعي ، لا يتحقق إلا بانقلاب داخلي ، انقلاب إيماني خلقي غير عادي ، يكون من الشدة والصدق والزخم والعمق ، بحيث يدفع المرء إلى أن يتخلا عن عواطف نشأ عهوداً عليها ، ويمكثه من أن يتحرر من جميع المعطيات والأسس والعقائد التي تخمرت في مجتمعه

طوال أجيال ، حقائقَ بديهيّة لا مجال للشك في صوابيتها .

وهاذا الانقلاب الإيماني الجديد في النفوس ، كلما كان أقوا ، وأعمق ، وأفعل ، كان مداه أوسع ، وأثره أطول ، ودوام فعله أكثر ؛ تماماً ككرة في أرض منبسطة لا يعترضها عائق ، كلما كانت اليد التي تطلقها أقوا ، كان مداها أوسع ، وانطلاقها أبعد ، ووقت تدحرجها أطول .

إذاً ، في المجتمع الذي قلبه إيمانه من مجتمع العصبية التي مثلتها شداد العبسي بكل شرستها ، الى مجتمع المساواة والتسامح وعدم الفضل لقرشي على حبشي ، هل كان طبيعياً أن تظهر نزعة الشعوبية المنصرية في مدا تلك الحقبة القليلة التي ظهرت فيها بعد وفاة الرسول (ص)؟ من الطبيعي أن تتوقف فجأة أو أن تثقل الكرة المندفعة وينقطع تدحرجها ، لولا عائق من أتربة أو نتوأت تعترض تقدمها ، أو أعشاب متكاثرة — مثلاً — تثقل من الجاذبية تحتها ، أو موحلة تحد من شديد اندفاعتها ؟

من هنا اننا نشك في وجود عوامل خفية ، تعمدت إيقاظ تلك العصبية المنصرية في المجتمع الاسلامي ، وضربت على وتر تعرف أن الضعف البشري يستجيب له ، فنبهت العربي الى انه هو سيد هاذه الدولة ورائد أمجادها والعنصر الأفضل فيها ، وبذا أمكن إيجاد تمييز بين الناس في مجتمع الدولة الجديدة ، وشقه بعدئذ الى قسمين متضادين ، فاذا الناس في هاذو المجتمع بأسهم بينهم شديد ، واذا الخطر الأكبر على الدولة الجديدة ليس من أعدائها الخارجيين ، بل من تمزقها من داخل ، ومن نهش أبنائها بعضهم لبعض .

٤

من الذي يمكنه في هذا المجتمع أن يقوم بهذا الدور ؟ وبعبارة ثانية : من هو صاحب المصلحة في تمزق الدولة الاسلامية كدولة دينية ؟ :

دين آخر مناويء للدين الجديد ا

ولم نقل عنصر آخر غير عربي من العناصر العرقية القومية التي ضمها المجتمع الاسلامي بعد الفتح ، لأن الاسلام لم يفضل مبدئياً عنصراً على عنصر حتى يشور هذا العنصر على الدولة الدينية التي يحط دينها من شأنه ، ولأن أي عنصرية قومية أخرى ، غير عربية ، لا يمكن أن تبشر بأفضلية للعنصر العربي أو توحى بها أو تشجعها ، لأن نتيجة هذا ستكون الخط من ذلك العنصر والازراء به بل ومحاربته . أليس ان حركة الشعوبية إنما كانت رداً على هذا الشعور بالأفضلية ، واستنكاراً له ، وثورة عليه ؟؟

إذا ، دين آخر ، لا يستطيع أن يغزو الدولة الدينية الجديدة في ميدان العقيدة الإيماني الذي يجمع مختلف العناصر ويوحد صفوفها ضده ، ولا أن ينتقد أو يضعف شيئاً من تعاليم هذا الدين التي تقبلها المسلمون لدرجة أن انتقادها يثيرهم ، حتى لو كانت تحملهم أعباء ؛ فلا بد من ميدان آخر غير الدين ، يتخذ ستاراً أو وسيلة لإثارة الخلافات في هذا المجتمع من داخله ، ولا أفضل من العصبية العنصرية في مجتمع تعددت فيه العنصريات ، وهو قريب العهد بروح البداوة وصفائها

وعنف عصبياتها وبساطتها واستجابتها لغرائز الاعتداد والتعالي والشعور بالفوقية .

من أية أديان يمكن أن يأتي هذا الايحاء التخريبي ؟

عدا الاسلام ، دين الغالبية الساحقة ، ودين الدولة الرسمي ، كان في المجتمع الاسلامي أربع ديانات ، هي :

١ - المانوية ، وعُرفت أيضاً باسم « الزندقة » ، وان كانت كلمة الزندقة استُعملت كذلك لمفهوم آخر غير المانوية .

٢ - الزرادشتية ، وسميت أيضاً « المجوسية » .

٣ - النصرانية .

٤ - اليهودية ^١ .

وإذا كنا نتحرا الفئة أو الفئات التي كان يمكن أن توظف في العرب حسن العصبية العنصرية توصلنا إلى إثارة النزاع بين الاطراف البسارزة في المجتمع الاسلامي و - التالي - إلى تحطيمه من داخل ، فإت من

١ - وظهرت في فترة متأخرة، أي في أواخر العصر العباسي الأول، حركة مزدكية تدل على بقاء اتباع لمزدك حتى هذه الفترة المتقدمة من الاسلام. والمزدكية مذهب كان يدعو الى منع تجبيع الاموال والنساء في قصور القلة المتحركة سياسياً ودينياً وعسكرياً، والى توزيعها بعدالة بين الناس . ظهرت المزدكية في العصر الساساني ، وقد اُطاح بها أو شروان قبل الاسلام بحوالي نصف قرن . أما في الاسلام فقد كانت الزدكية من الضعف والقلة بحيث لا يجدر أن تحسب في عداد الديانات ذات الوزن إذا ما عدت هذه في المجتمع الاسلامي ؛ وقد عدت حركة «بابك الخرمي» امتداداً لها.

الطبيعي أن نبادر إلى نفي التهمة عن الديانتين الأوليين ، لا تبرئةً لهما من النعمة على الاسلام ، بل لأن الوسيلة المعتمدة إلى هذا الغرض - أي تأليب العربي واذكاء عصبية العنصرية - تضر بمصالحها وتنعكس أضراراً على اتباعها . من الطبيعي أن ينظر اتباع الديانتين القديمتين إلى الدين الجديد الذي قوض أركانها نظرة المغيظ الراغب في تحطيمه ، لاكن سبيلهما إلى ذلك لا يمكن أن يكون تعزيز العصبية العنصرية القومية لدى العربي .

لماذا ؟

لأن هاتين الديانتين ، الزرادشتية والمناوية - ومثلها النحلة المزدكية التي تلتها - من الديانات التي هي - لو صحت الصفة - « ذات الطابع القومي الخاص » . أعني أن ذكرَ واحدة منها يرتبط في ذهن بشعب معين أو بلاد خاصة ، كما أن ذكر ذلك الشعب أو تلك البلاد يدفع إلى ذهن باسم تلك الديانة . مثال ذلك الديانة البرهمية التي ترتبط في ذهن بالشعب الهندي ، والبوذية التي تختص بها شعوب الشرق الأقصى وشرقي آسيا وجنوبها ، والفاثيان الذي يلزم في خاطر الديانة المسيحية ، وباكستان التي تذكر بالاسلام والمسلمين . كذا كانت الزرادشتية والمناوية تختصان ببلاد فارس وما جاورها غرباً وجنوباً وشرقاً ، وبشعوب هذه البلاد التي لم تكن عربية بالطبع . إذا فالزردشتي كان فارسياً ، أو هو على الأقل لم يكن عربياً ، وكذا المانوي والمزدكي ، فهل يمكن أن يدعو أحدُ هؤلاء إلى تفضيل العنصر العربي على باقي العناصر ، أي على عنصريته ، وأن يعمل على إذكاء عصبية العرب وتأليبهم على بقية الشعوب في المجتمع الاسلامي ، ومنها :

بل على رأسها ، شعبه هو بالذات ، شعب بلاد فارس ؟؟

إذا ، إذا نحن لم نستبعد أن يعمل الزرادشتي أو المانوي على تحطيم الإسلام ، فإننا ننفي عنها تهمة هاذا العمل إذا كان منطلقاً عصبية عنصرية تقوم على تمييز العنصر العربي وإعلائه . إن هاذا المنطلق يجب أن يكون مقبولا من آخر - أو آخرين - لا تنعكس عليهم منه أضرار . هاذا الآخر ولاؤه الديني لغير الاسلام (حتى انه يعمل على تحطيمه) إذا فهو غير مسلم ، ولاؤه المصبي لغير الشعوب التي سيبتش بها العنصر العربي إذا ما استجاب لنزعة الاستعلاء (وإلا لكان حرباً أن يتخرج من إثارة ما يضر ببني قومه) إذا فهو بعيد عنصرياً عن الولاء للفرس ، الذين سيكونون المتضررين الأولين من التشكيل الذي سيحدث نتيجة لتخطيطه المدمر ؛ فهل المفتعل لفتنة الشعوبية - إذا - من الذميين العرب ، من نصارا الجزيرة أو يهودها ؟؟؟

هاذا ما تقود إليه هاذه المقدمات إذا سلمنا بها ، فتنتهي بنا الى تجاوز الديانات الآرية (الزرادشتية والمانوية والمزدكية) الى الديانتين الساميتين ، الأخيرتين من الديانات الأربع التي عدناها في المجتمع الاسلامي : النصرانية واليهودية .

٥

ولاكن ، هل يمكن حقاً لأي دارس أن يتجاوز - بكل هاذه البساطة ، واستناداً الى هاذا التعليل وحده - الدور الكبير الذي اتهم به الفرس في إذكاء حركة الشعوبية وتصعيدها ، وكل هاذه الكتابات

الكثيرة التي ضمتها الكتب القديمة - ثم الحديثة - عن أثر الفرس في هذا الموضوع، واثارهم بالاسلام والعربية !؟ ألا يجدر ، وقد احتل الفرسُ خاصةً كلُّ هذا الحيز في موضوع الشعوبية ، ألا نكتفي في مناقشة احتمال افتعالهم لهاذه الحركة ، بالنظر من الزاوية التي ناقشنا الموضوع من خلالها فقط ، أي من كون الاسلام لم يميز - عنصرياً - بينهم وبين سواهم ، وانهم هم المتضررون الأولون من التمييز العنصري في المجتمع الاسلامي ، بل ان ننظر أيضاً من باقي الزوايا التي نُنظر منها الى الفرس وما يُنسب إليهم من دور في اشعال هـاذه الفتنة التي زلزلت كيان الدولة الاسلامية !؟ لماذا نفتش عن نتهمه بافتعال الاسباب لتحطيم كيان الاسلام ودولة الخلافة ، وأمامنا متهم منصوص عليه ، وتهمة محددة واضحة !؟

التهمة التي تنطلق من حديث العداء المتبادل في الاسلام بين الفرس والعرب (وهو عداء تمثل في تمييز عنصري ، واثار ، وتنكيل ، وخلايا سرية ، وفرض جزيات على مسلمين ، وثورات ، وكتابات ، وتسميم أفكار ، وذكر مثالب ، وردود ، وحجج ، ومقارنات عصبية مثيرة ، الخ) ، هاذه التهمة تصل في ذروتها الى أن الفرس كانوا ينقمون على الاسلام ودولته ، وانهم ائتمرو به وبها ، وكانو يهدفون الى تشويهه وإزالتها ، حينئذ لدولتهم السابقة ، وسعيًا الى إعادة ما سلف من أمجادهم القومية التالدة .

ونحن - كما أسلفنا في بداية هذا البحث - لن ندخل في تفاصيل مظاهر ذلك الصراع العنيف الذي طال بين العرب والفرس ، ولن نشترك - تأييداً أو معارضة - في تنفيذ الحجج والآراء المسوقة من

هاؤلاء والألائك ، لأننا لسنا في مورد تأريخ حركة الشعوبية أو دراسة تطوراتها ومظاهرها دراسة موضوعية « داخلية » ، بل ان ما نرجو التوصل إليه هو الجواب عن أمرٍ خارج نطاق الحركة نفسها ، وهو إمكانية أن تكون هذه الحركة فتنةً افتعلت افتعالاً مقصوداً لتحطيم الدولة الإسلامية وتمزيق المجتمع الإسلامي ؛ وإذا نحن تناولنا الفرس في هذا المجال بالدرس ، فمن هذه الزاوية فقط ، أي من زاوية احتمال أن يكونوا هم الذين رَمَوْا إلى القيام بهذا العمل المدمر ، ودقّ هذا الاسفين الكبير في كيان الدولة الإسلامية ووجودها !!

ان القول بأن الفرس كانوا يأتزمون بالاسلام ودولته ، يعني انهم لم يكونوا يؤمنون بهذا الدين ، ويتحينون الفرص للانقضاض عليه والإطاحة به ؛ فهل الوقائع التاريخية تؤيد هذا الاتهام ؟

لا نعتقد ذلك ، بل ان العكس هو الصحيح . ان في التاريخ من الوقائع الصارخة ما يشهد على أن الإيمان الذي عرفته شعوب فارس وعجم الشرق بالدين الجديد ، كان من القوة والعمق ، ومن الصفاء والخلوص ، بحيث يعد ظاهرة جديدة بالدرس والتحليل ، لأن تخلي شعب عن ديانتهم القديمة وحضارته الأثيلة ، بهذه الصورة المندفعة الممعنة ، وفي مدا الزمن الوجيز الذي تم به ، لأمر غير مألوف في تطور الأديان وتبديل مفاهيم الشعوب . ومن الغريب في عامة الذين تعرضوا لموضوع الشعوبية خاصة ، في قديم أو حديث ، انهم كانوا يتناسون ، أو أنهم كانوا يغفلون عن هذه الوقائع التي فيها من الدلالات الواضحة والمعاني العميقة ، ما يستحق التمعن والتقدير ، بينما كانوا يتوقفون طويلاً عند هنات صغيرة جانبية تصدر من أفراد من الفرس كانوا ضعيفي

الإيمان ، أو عاطفيين سذجاً جرفهم تيسار المؤامرة التي جرفت العرب معهم أيضاً، فإذا الكل في صراع مرّ حاقداً يعتصرهم جميعاً طوال قرون ، ولعله لا يزال مستمراً فيهم حتى اليوم .

من هاذة الوقائع التاريخية الكبرا ، الحقائق التالية :

١ - نفرة الفرس بصورة عامة من وضعهم الديني والاجتماعي قبل الاسلام :

ان الفرس عامة لم يكونوا يحنون الى دينهم القديم حتى يعملوا على العودة إليه ، وحتى يأتمرو بالدين الجديد الذي يمنهم من هاذة العودة . ذلك أن الزرادشتية كان لحقها في أواخر العهد الساساني كثير من القشور التي بعدت بها عن وجهها الانساني النبيل ، وقلبتها الى تنظيم أو جهاز مكرس لخدمة طبقتين متميزتين في المجتمع الساساني ، هما طبقة الكهنة ، وطبقة النبلاء .

فقد ارتفع نفوذ رجال الدين الزرادشتيين في العهد الساساني إلى درجة ان مؤبذان مؤبذ (قاضي القضاة ، أو كبير الكهان) كان يُبعد بعد الملك أهم شخص في البلاط ، وكان أحياناً مقدماً على الملك نفسه ... وكان يستطيع - إذا أراد - أن يبعد الملك عن البلاط ؛ بل لقد بلغ من نفوذه انه ، بعد وفاة كل ملك ، اذا لم يكن يقبل بابنه أو خليفته ، وإذا لم يكن يضع التاج بيده على رأسه ؛ لم يكن هـاذا المرشح يصل الى الملك ،^١ . وقد استغل رجال الدين هاذة المكانة

١ - تاريخ تمدن ايران ساساني ، ج ١ ص ٢٣٦ و ٢٣٧ .

استغلالاً سيئاً حتى كوتو طبقة متفردة بميزات تختص بها ، وتسخر طبقة العامة لتنفيذها وتكريسها ، فغدت الطبقة الدينية طبقة تعالٍ وجشع واستغلال ، بدل أن يكون أفرادها رسل محبةٍ وخير ودعوة إلى المساواة والبر بالناس ، كل الناس .

وكحال رجال الدين كان حال النبلاء من فرسان المملكة وأشراف الأسر الذين يذكّرُوننا بحال نبلاء أوروبا في القرون المتأخرة ، فقد أُرْهِقُوا كواهل الطبقات الشعبية بالاعباء المالية ، وبلغ من نفوذهم—مثل ما بلغ من نفوذ رجال الدين — أن الامبراطور خسرو الثاني (كسرا أبرويز) ، مثلاً ، الذي كان (خلافاً للتقاليد التي كانت تفرض على الملك أن يتزوج من الاميرات أو من بنات سبع أسر فقط كانت أشرف الأسر وأرفعها) تزوج فتاة من الطبقة الشعبية ، قاطعه رجال الدين والنبلاء ثلاثة أيام ، لم يدخل عليه فيها واحد منهم ، وفي هاذا الحادث دلالة بعيدة على مدا نفوذ هاتين الطبقتين وجرأة رجالهما ، في ذالك العهد الاوتوقراطي الذي لم يكن فيه لسلطة الملك حد .

هاذا النفوذ الذي كان دُمرَفقاً باستغلال سييء ، صورته بعض كتب التحقيقات التاريخية^١ بما يُظهر وضع الطبقات الشعبية سيئاً زريعاً تغمنا الخلاص منه . وقد رأ أكثر من محقق ودارس في باب بعثة برزويه من

١ - انظر خاصة مآثره كريستنسن L'Iran sous les Sassanides ،

الترجمة العربية « إيران في عهد الساسانيين » من يحيا خشاب ، الفصل الثاني ، وبخاصة منه ص ١٠٤ و ١٠٥ ، والفصل السادس ، ومنه ص ٢٤٦ و ٢٤٧ ، والفصل السابع ، وبخاصة ٣٠٥ و ٣٠٦ .

مقدمات كتاب كلية ودمنة ، المنسوب إلى بزرجهر بن البختسكان ، لمحات نقمة على الوضع الديني الذي كان يسود العهد الساساني ، وشكوا من التيه الذي يجبه 'الانسان الفاضل في ذلك العهد' ، حين يلتمس لنفسه خلاصاً من دنياه وطريقاً لأخراه ، فلا يجد في الأديان والمذاهب والعلوم التي حوله ، لما فيها من فساد مستشري واستغلال مقيت ، سبيل خلاص تقنع ذاته وروحه ، فينطوي على عزلة يائسة تنسأ به عما حوله ، ويلجأ إلى الزهد طريقاً للخلاص الروحي والرضا الوجداني ^١ .

هاذا الوضع الذي يسند رجل الدين فيه الحاكم المستغل والطبقة المتعسفة ، ماذا يغري ابن الطبقات الشعبية ، دافعة الثمن ، بالعودة إليه ؟

أليس في هذا الوضع الطبقي السيئ ، تفسير ذلك الانهيار التام والسريع للدولة الساسانية التي أدهش المؤرخين والدارسين أكثر ما أدهشهم في سقوطها ، تلك السرعة المذهلة التي تم بها ؟ أليس في هذا تفسير ذلك الاقبال الجماعي من جماهير فارس على الاسلام « يدخلون في دين الله أفواجا » ، هذا الدين الجديد الذي يقول بزوال الطبقات ، ويساوي بين الناس حتى يجعلهم « سواسية كأسنان المشط » ولا يجعل لأحد على أحد فضلاً إلا بالتقوا ؟ ان تخلي الطبقة الشعبية عن كل

١ - كلية ودمنة ، ص ١١٥-١٢٤ من طبعة دار الاندلس ببيروت ، تحقيق الياس خليل زخريا ، و ص ٤١-٥٠ من طبعة المطبعة الكاثوليكية ، وبخاصة (في ص ٤١) الفقرة التالية : « عدت للبحث عن الأديان والناس العدل منها ، فلم أجد عند أحد جواباً عما سألته عنه ، ولا في ما ابتدأتني به شيئاً يحق عليّ في عقلي أن أصدق به فأتبعه ، فقلت لما لم أجد ثقة آخذ منه .. »

الرموز التي تمثل الحضارة الساسانية، من امبراطور وكهنوت وأشراف، إنما هو ثورة سلمية طبقية البروليتاريا — بلغة اليوم — على الطبقية والتمييز والتعسف .

دعوة "متعصبة" على دين جديد، أو داعية "لوضع ديني أو سياسي غابر" ليست بالشيء الذي يؤبه له إذا كانت صادرة عن فئة قليلة من بقايا الطبقات التي كانت تستأثر بخيرات حرمة إياها الدين الجديد، أو عن المتعصبين الذين يزيد أثر العصبية العنصرية والقومية فيهم على أثر النزعات الانسانية والحاجات البشرية والاقتصادية من عدالة وكفاف؛ وإنما يحسب لأمثال هاذة الدعوات الغريبة حساب، حتى ولو كانت صادرة عن قلة، إذا كانت تلتصق هواءاً في نفوس الطبقات التي تشكل الرأي العام، واستجابة وتأثراً من الكثرة الغالبة من الناس .

والحركات والنزعات التي ظهرت في المجتمع الاسلامي من الفرس، في حوادث فردية ومن فئات ضعيفة، داعية لعصبية من نتائجها الانتقاص على الاسلام، لا تمثل إطلاقاً جماهير الفرس الذين لم يكونوا يجدون في الديانة السابقة ومجتمعها الطبقي ما يغريهم بالعودة إليها، والذين دخلوا الاسلام دين عدالة ومساواة وزكاة تدفع للمعوز من مال الثري؛ ولو صح الحكم على الكثرة الغالبة من خلال مواقف الافراد أو الفئات القليلة ذات الغرض أو العصبية العمياء، لكان العرب هم الشعوبيين الاولين، وهم الأعداء السابق للاسلام، أليس انهم عرفو فيهم، أعداء عنيفين للاسلام، ولدولته التي عزَّ بها للعرب كيان وجود، في حياة الرسول وبعد وفاته؟

٢ - موقف « الابناء » في اليمن من حروب الردة :

تحدثنا كتب التاريخ الاسلامي جميعاً ، أن « الابناء » من الفرس في اليمن ، حينما وقعت حروب الردة بعد وفاة الرسول (ص) ، كانوا الانصار الاولين للاسلام ، والمنافحين الصادقين عنه ، ضد المرتدين .

من هم الابناء ؟

هم من سلالة القادة والجنود الفرس الذين حكموا اليمن منذ عهد كسرا الاول (أنوشروان) . ففي عهد كسرا غزا الاحباش اليمن ، فاستجار به ملكها سيف بن ذي يزن يطلب نصرته عليهم . فجرد كسرا حملة طردت الاحباش من اليمن وأرجعت لسيف عرشه . ولاكن الاحباش بعد جلاء الفرس إلى بلادهم ما لبثوا أن قتلوا سيفاً ؛ فلما بلغ ذلك كسرا غضب لحليفه ، فجهز حملة ثانية احتلت اليمن وحكمتها باسم كسرا بعد أن انتقمت لسيف^١ .

وتزوج هاؤلاء الفرس من قادة وجنود في اليمن من زوجات عربيات في الغالب ، وأنسلوا أبناء وحفدة عُرفوا في اليمن وخارجها ، وفي التاريخ بعدئذ ، باسم « الابناء » .

ولما ظهر الاسلام ووصلت دعوته إلى اليمن ، أسلم الابناء في من أسلم منها ؛ ووثق الرسول (ص) ثقة كبرا باسلامهم وبصدق إيمانهم ، والدليل

١ - راجع قصة سيف بن ذي يزن وحملة جنود كسرا على اليمن والاحباش في الطبري (طبعة دار المعارف) ، ج ٢ من ص ١٣٩ حق ص ١٤٨ .

انه ولاّ باذامَ الديلمي (وهو من الابناء) على اليمن ، و « جمع له عمل اليمن كلها ، وأمره على جميع مخالفيها ، فلم يزل عامل رسول الله صلا الله عليه وسلم أيام حياته ، فلم يعزله عنها ولا عن شيء منها ، ولا أشرك معه فيها شريكاً حتى مات باذام . فلما مات ، فرّق عملها بين جماعة من أصحابه ، ١ .

ولما خرج باليمن الاسود العنسي وقتل ملكها وأفسد الناس وانقلب أناس عن الاسلام إليه ، كان الذي قتله واحداً من الابناء ، هو « فيروز » الديلمي ؛ وقد قال الرسول (ص) فيه حين بشر أصحابه بقتل الاسود : « ان الله قتل الاسود الكذاب العنسي ، قتله على يد رجل من اخوانكم ، وقوم أسلمو وصدقو » ، ٢ . وقد ولاّ الرسولُ فيروزَ هاذاً صنعاء ، يسنده « داذويه » الفارسي (وهو أيضاً من الابناء) ، وقيس بن المكشوح ٣ .

فلما قبض الرسول (ص) إلى ربه ، ارتد كثير من العرب ، في اليمن وفي غيرها ، عن الاسلام ، وامتنعو عن دفع الزكاة ، وعاد كثير منهم إلى عبادتهم الجاهلية . أما الابناء فظلوا متمسكين بإيمانهم ، لم يتخلو عن إسلامهم ؛ ليس هاذاً فقط ، بل كانوا هم الذين قادو حملة إرجاع المرتدين في اليمن إلى حظيرة الاسلام ، وتمكنو فعلاً من إخضاع المنافقين وضعفاء

١ - الطبري ، ج ٣ ص ٢٢٧ و ٢٢٨

٢ - الطبري ، ج ٣ ص ٢٣٩

٣ - الطبري ، ج ٣ ص ٣١٨

الإيمان ، ينصرهم في ذالك أخوالهم وغير أخوالهم من العرب المسلمين .
وبادٍ أن إيمانهم بدينهم الجديد ، كان من العمق والوضوح بحيث انهم
كانو مستحوزين على ثقة الخليفة أبي بكر (رض) كما حازو قبله ثقة النبي
(ص) ، لأن أبا بكر لما وَلِيَ « أمّـر فيروز ... هو ودادويه وجشيش
وقيس ،^١ بن المكشوح (والثلاثة الأولون من الابناء) ، وكتب إلى
عدد من بطون اليمن وقبائلها : « أما بعد ، فأعينوا الابناء على من
ثأروهم ، وحوطوهم ، واسمعوا من فيروز ، وجدّو معه ، فإنني قد
ولّيتُهُ ،^٢ .

هاذه الواقعة الضخمة في تاريخ الاسلام ، ألا تدل على صدق من
الابناء في إيمانهم؟ وموقفهم الواضح هاذا ولم يمض على إسلامهم غير زمن
وجيز لعله لا يتجاوز السنة الواحدة^٣ ، هل يدع مجالاً للشك في
تحرّهم نهائياً من دينهم القديم وإقبالهم نهائياً وباقتناع كلي على الدين
الجديد؟!

فإذا كان هاؤلاء الذين هم أقرب عهداً إلى دينهم الذي فارقوه،
و - التالي - أكثر تأثراً بنزعات الحنين إليه فيما لو كان إسلامهم
ضعيفاً ، يُظهرون كل هاذا التمسك بالاسلام ، ويتخلون بهاذه الصورة

١ - الطبري ، ج ٣ ص ٣٢٣

٢ - المصدر السابق ، ص ٣٢٣

٣ - أسلمت اليمن في السنة العاشرة للهجرة ، وكانت وفاة الرسول وحروب الردة
في السنة الحادية عشرة .

العنيفة عن الزرادشتية ، فكيف نقبل أن تفسر حركات الصراع والنقمة من الفرس وغير الفرس في عهود متأخرة (آونة اضطرام الشعوبية في المجتمع الاسلامي) ، بعد قرون من انهيار المجوسية والمانوية وسواهما ، وعقب أجيال متراكمة نشأت على الاسلام ، بأن دافعها كان الرغبة في تحطيم الاسلام ، من أجل العودة إلى الديانات السابقة ؟!

٣ - حصر الفرس الامامة بالهاشميين ، أي بالعرب :

هاذه النقطة نوليها أهمية . لقد انقسم المسلمون بعد الرسول (ص) في أمر الخلافة : فريقاً يراها حقاً لقريش دون سائر العرب والمسلمين ، وفريقاً يراها من قريش في الهاشميين وحدهم ، وفريقاً قال بها من الهاشميين للامام علي بن أبي طالب (ع) وأبنائه ، وفريقاً لم يخص بها أحداً ، بل رآها حقاً لكافة المسلمين .

ان تكون الخلافة وقفاً على قريش العربية ، أو على قسم منها ، فهذا شيء لا يتفق مع الهوا العنصري القومي لغير العرب ، والمفروض أن لا يقبله أي من الأعاجم . أليس هو السد الذي يمنعهم من أن يكونوا شركاء كاملين في منافع الاسلام وخدمته ؟! ومع ذلك ، فإن بلاد فارس لم تذهب مذهب القائلين باشتراك جميع المسلمين في الخلافة (وهم الخوارج عامة) ، بل أخذت في معظم مراحلها التاريخية وفي أكثر بقاعها غالباً ، بالمذهب الذي يقول يجعل الخلافة في علي (ع) وأبنائه (الشيعة) ، أو على الأقل في الهاشميين (العباسيين) ؛ أي انهم حَكَمُوا بأن تكون الخلافة أبداً في أيدي العرب وحدهم ، لأن هاؤلاء ولأنك من العرب .

هل في هذا الموقف عنصرية ؟ هل فيه تعصب قومي أو إقليمي ؟
 أليس فيه ذوباناً في العقيدة الجديدة واستغراقاً ينسي حتى تراث الآباء
 واللون الشخصي والمصلحة (القومية) الخاصة ؟ ! يمكن في دولة تضم
 شعوباً كثيرة وأقواماً عديدين ، أن يُتهم من يدعو لجعل قيادة هـاذه
 الدولة في قوم غير قومه ، بتقديمه قوميته وهواه العنصري على مصلحة
 هاذه الدولة ، وبأنه يأتمر بكيانها ووجودها سعياً لسيادة القومية التي
 ما أقرها - في إيمانها - بحق في القيادة والشرف !!

لقد ذهب بعض المفسرين في تأويل هذا الموقف انه بدوره عمل
 عنصري صرف ، وقفه الفرس تعصباً منهم وتحيزاً لقوميتهم ، لأن الفرس
 بموالاتهم علياً (ع) إنما والو أبناءه الذين هم من نسل ملوك الفرس . ذلك
 أن الحسين بن علي (ع) كان قد تزوج من الاميرة « شاه زنان » بنت
 الملك « يزدجيرد » آخر ملوك الفرس الساسانيين ، حين وقعت في سبي
 العرب إثر فتح بلاد فارس ومقتل أبيها الامبراطور ؛ فأحفاد الامام
 علي من ولده الحسين (ع) هم أحفاد الملك يزدجرد أيضاً ، وموالاة أبناء
 علي (ع) ، إنما هي موالاة في الوقت نفسه لآسيادهم القداما .

هاذا التعليل الذي قبله حتى متأخرون ، مرفوض قطعاً . فعدا أن
 الانسان لا يبيع إيمانه ودينه له اعتنقه وآمن به لمشل هذا السبب ،
 وعدا أن من الدوافع الكبرى لدخول عامة الفرس الاسلام تخلصهم من
 الطبقة المائلية ومن هاذه الفئة بالذات التي يُشكك بأن موالاته كانت
 من أجلها ، نستبعد أن يكون المفسرون لموقف الفرس هـاذا جاهلين
 أن ما وقع في سبي العرب من بنات الملك يزدجرد بعد فتح فارس ، كان

ثلاث بنات لا واحدة فقط ^١، وان كبار الصحابة، بدل أن يتملكوهن ويبيعوهن، زوجوا أبناءهم إياهن، صونا لعفتن، ورعاية لكرم أصلهن، وعملاً بالحديث الشريف: « ارحموا عزيز قوم ذل ». ومن الصدف الغربية حقاً أن الصحابة الثلاثة الذين دخلت هاته الاميرات بيوتهم زوجات لابنائهم، وهم أبو بكر وعمر وعلي، قد أصبحوا خلفاء للرسول (ص) بعد وفاته؛ فأحفاد هاؤلاء الثلاثة جميعاً من نسل الاميرات، لا أحفاد علي وحده، هم أحفاد للملك الساساني ^٢.

١ - وقد تزوج الثلاثة الحسين بن علي (ع) ومحمد بن أبي بكر وعبد الله بن عمر بن الخطاب. وقد ولدت الأولى للحسين نجله الأكبر الامام علي بن الحسين (ع) المعروف بلقب زين العابدين. وهو الذي مدحه الفرزدق أمام هشام بن عبد الملك في موسم الحج بقصيدته المشهورة « هاذا الذي تعرف المطحاء وطأته ... ». وقد ماتت في نفاسها؛ وولدت الثانية لمحمد بن أبي بكر ولده القاسم، وولدت الثالثة لعبد الله بن عمر ولده سالم.

وجاء في العقد الفريد عن الأصمعي قوله: « كان أكثر أهل المدينة يكرهون الاماء، حتى نشأ منهم علي بن الحسين، والقاسم بن محمد، وسالم بن عبد الله، ففاقوا أهل المدينة فقهاً وعلماً وورعاً. فرغب الناس في السراري ». (نقلًا عن ضحا الاسلام، ج ١ ص ١٢)

هاذا وان « المفيد » قد جعلهم في الارشاد اثنتين فقط، هما الأوليان اللتان تزوجهما الحسين ومحمد بن أبي بكر (راجع : المدخل الى المتببات المقدسة، ص ١٩٣ و ١٩٤).

٢ - وإذا أخذنا برواية المفيد في الارشاد، أي أن عدد المسيبات من بنات الملك يزدجرد كان اثنتين فقط، ولم يكن ثمة ثالثة تزوجها عبد الله بن عمر بن الخطاب، فإن الوضع بالنسبة لولاء الفرس وموقفهم من خلافة الرسول لن يختلف، أي ان عامل التحيز لعلي في أمر الخلافة بسبب مصاهرته للملك الفارسي لا يزال منتقضا، لأن الخليفة الذي انقسم ولاء المسلمين بين علي وبينه، أي أبا بكر (رض)، يماثل علياً (ع) في منزلة المصاهرة، ويوازيه مقرباً للملك يزدجرد.

أليس في تجاهل هاذة الحقيقة ، وفي إبراز مصاهرة علي(ع) وحده ليزدجرد ، نوع من سوء النية ، ومساهمة أخرا في تمزيق الروابط العاطفية بين المسلمين بعضهم والبعض ، وإعمال أكثر في إبعاد هاذة العنصريات القومية واحدها عن الاخرى ، تشتيتاً للمسلمين وإضعافاً للدولة الاسلامية !!؟

٤ - إن الدويلات الفارسية لم تتخل ، بعد استقلالها ، عن الاسلام :

ولئن ظن أن الفرس والو الهاشميين أو نزعات أخرا في الاسلام ، لأن لم يكن لهم إلى سوا ذلك سبيل ، أي لأنهم لم يكن لهم مجال للوصول إلى حكم خاص بهم أو ولاء يرتبط بعنصريتهم ، ففضلوا بين الولاءات المفروضة عليهم والمقبولة وحدها في ذلك المجتمع ، أقربها إلى اقتناعهم ، فإن الفرس عرفوا الاستقلال السياسي والعسكري عن الخلافة الاسلامية وعن الدولة ذات القيادة العربية الوجه منذ أوائل القرن الثالث الهجري . وتمثل هاذا الاستقلال في عدة دول وليتتها أسر أو طوائف في شرقي عاصمة الخلافة ، تماماً كما وليت أسر أو طوائف أخرا ، عربية وغير عربية ، دولاً مثلها في غربها . وأهم هاذة الأسر والطوائف في الشرق الطاهريون والصفاريون والسامانيون والخوارزمشاهيون والغزنويون والبويهيون والسلجوقيون ... الخ . ففي هاذة الدول ، ألم يكن باستطاعة الفرس ، لو كانوا حقاً يتربصون بالاسلام وينزعون إلى العودة إلى تراث الأكسرة ، أن يخلعوا الاسلام الذي كتابه عربي ، وصلاته عربية ، ونبيّه عربي ، ووجهه كله عربي ؟

قد يرا البعض أن الحكم لم يقدموا على هذه الخطوة لا لإيمانهم شخصياً ، بل خوفاً على عروشهم من الرأي العام الذي يحكمونه ، والذي لم يكن ليجارهم في مثل هذه الخطوة ^١ . ولاكن ممن يتألف الرأي العام في دويلاتهم ؟ أليس هو فارسياً مؤمناً — إذاً — بالإسلام إيماناً لا يسمح بالرضا عنه وعن نبيّه وكتابه ولغته وأي من مظاهره بديلاً ؟!

أن تكون هذه الدويلات استجابة لنزعة عنصرية أو حس قومي ، فشيء معقول ^٢ ؛ بل ومقبول أيضاً أن تكون قد شاركت وبجهاض في

١ — حين استولوا البويهيون على بغداد لم يخلعوا الخليفة العباسي ، ولم يسلموا الخلافة إلى العلويين رغم أنهم كانوا من الشيعة . ويذكر ابن الأثير في « الكامل » أن معز الدولة فكر في الاقدام على هذا الأمر ، ولكن أحاد أنصاره نصحه بالمدول عنه قائلاً ، « إنك اليوم مع خليفة تمتد أنت وأصحابك انه ليس من أهل الخلافة ، ولو أمرتهم بقتله لقتلوه مستحليين دمه ، ومتى أجلسست بعض العلويين خليفة كان معك من تعتقد أنت وأصحابك صحة خلافته ، فلو أمرهم بقتلك لفعلوا » . (راجع : مهيار الديلمي ، ص ١٣) .

وهذه القصة التي تشير إلى ضعف معز الدولة أمام اغراء الحكم ، إذا لم تكن تدل على تقيد البويهيين بالامام العلوي ، وعلى شدة تأثير أوامر الامام ونواهيهم عليهم ، فإنها تدل — على الأقل — على مدا إيمان الناس بالامام ومبلغ طاعتهم لأوامره حتى ولو بقتل ملكهم ، ابن عنصريتهم وعصبيتهم .

٢ — ماذا ما يدفع إليه ظن البعض ، ولاكننا نحن نرا أن هذه الدويلات لم تقم إلا لأن فرصة تاحت لأسر أو أفراد كي يستأثرو بحكم ويستقلوا بسلطان ، ففعلوا ؛ والدليل أن هذه الدويلات كانت وهي من عنصرية واحدة ، تصطرع في ما بينها وتلتهم واحدها الأخرى ، كما كانت تصطرع في المنطقة الغربية من دار الاسلام الدويلات العربية والكردية والملوكية على الحكم في ما بينها أيضاً ، ودافعها الملوك والملوك وحده ، لا عنصرية — قد تكون استغللتها سنداً — ولا عنصرية قومية أو اقليمية .

الصراع العنصري الذي دفعت بها وبالعرب إليه تلك اليدُ الخفية التي عملت على تمزيق المجتمع الاسلامي بضرب قومياته بعضها ببعض؛ ولا كن أن تكون هاذة الديلات التي أخضعت قومياتها لأحكام الاسلام ولغته وطابعه المتنكر لسابق تراثها، هي المتهم بتحرريك نزعة الشعوبية توصلاً إلى تحطيم الاسلام ومجتمعه ودولته من داخل ، فهاذا ما لا تقره قرائن التاريخ التي ارتناهم ينشرون الاسلام في شبه القارة الهندية وفي الشرق (الغزنويون) ، وينشئون المدارس لنشر تعاليم الاسلام والدفاع عنها (السلاجوقيون) ، ولا تصدق به مظاهر الايمان العنيف الذي عرفته شعوبها وكمرسته طويلاً بالشهادة وبالدماء ، عبر القرون المديدة .

هـ - كثرة الذين خدموا الاسلام ، بل ولغة العرب ، من أعلام

الفرس :

هاذا موضوع طاف حوله كتاب ودارسون، فأشارو إليه أو فصّلوا فيه ، إما عصبيةً لإظهار محامد قوم وأيادهم وكثرة الاعلام منهم ، وإما لغرض آخر. لذا لا نريد أن ندخل كثيراً في تفاصيله حق لا نكون بدورنا منجرّفين ، ودون أن نشعر ، في معركة الاعتداد والمفاخرة أو الطعن والثلب والتعيير التي جرفت العرب والأعاجم في سابق، ولا تزال تجدد هوأ واستجابة في نفوس كثيرين .

ونحن إذ نخرج عليه تعريجاً عاماً - رغم انه موضوع يستحق أن يقف المرء عنده ، وأن يقارن فيه ، ويستنتج منه - فلنخلص منه إلى غرض آخر ، بعيد جداً عن هدف التفاخر أو الثلب أو المقارنة .

ان الاعلام الذين برزوا من الاعاجم في خدمة الاسلام ، بنائهم وفكرهم ، كانوا من الكثرة بحيث يعجز الانسان حقاً عن احصائهم ، وبحيث يدهش لهذا الذوبان التام منهم في الدين الجديد وهذا العطاء الجهم فيه ، دهشته من كثرة الميادين الفكرية أو الإيمانية أو المادية ، المدنية والحربية ، التي عملوا وأبدعوا له فيها .

وأكثر أهمية من عدد الذين خدموا الاسلام من أعلام الأعاجم ، نوعية العطاء الذي قدمه هؤلاء الاعلام ، والدور الذي كان لهذا العطاء في الحضارة الاسلامية عامة . ففي الفلسفة ، والأدب ، والصناعة ، والتاريخ ، والفن ، وفي الحرب ، والقيادات السياسية ، والادارة ، وفي اللغة ، والفقه ، والعمارة ، ومختلف الميادين التي تزدهر بها حضارة الاسلام ، يطل في القمم منها علماء ورواد وشهداء وعباقر من الأعاجم الذين بذلوا للاسلام باخلاص ، وأعطوا فيه بسخاء ، وساهموا في خدمته بجد وبعمق . وقد كان من هؤلاء الأعاجم من يمثلون في هذه الحضارة ركائز ضخمة ، ومن أفكارهم واجتهاداتهم ونزعاتهم ما كانت تيارات فعالة كبرى ، وفي تاريخ الفكر الانساني ، وفكر الشرق الاوسط خاصة ، مفترق طرق ، وعاملاً مهماً جداً في تكييف المتجهات وتطوير المفاهيم والمقاييس المدنية والحضارية ، ومنهم من ظلت كتبهم تُدرس في جامعات أوروبا حتى القرن التاسع عشر^١ .

ولاكن ، إلى جانب هؤلاء ، ظهر أيضاً من الأعاجم نفر ممن عادوا الاسلام واثمروا به وأرادوا تحطيمه ، بل وقاموا بمحاولات لذلك . أليس في هذا غرابة أو هجنة؟ لا قط ! بل ان الأمر في نظرنا لطبيعي جداً ،

لأننا لا نؤمن أن جميع الفرس قد آمنوا بالدين الجديد ، أو أن جميع الذين اعتنقوه قد أخلصوا فيه وله . هل نتوقع من شعب كبير ذي حضارة وديانة ، انفتح على ديانة جديدة وثقافة جديدة ، أن تزول شخصيته كلها بين عشية وضحاها ، وأن تمسحي نزعاته الخاصة ، العنصرية والدينية والمحلية ، محوآ تماماً في سنوات قلائل ؟ ان العرب والرسالة قد انطلقت من أرضهم ، والرسول (ص) كان منهم ، وكتابه بلغتهم ، وكعبة صلاته في بلادهم ، ورغم أنهم لم يكن لهم ما كان للفرس قبل الاسلام من مستوا ديني واجتماعي ، لم يؤمنوا جميعاً . ولقد كان منهم في حياة الرسول وبعيد وفاته ثم طوال قرون بعده ، منافقون نص القرآن في حياة الرسول على نفاقهم ، ونصت المصادر التاريخية فيما بعد على استهانتهم بأحكام الشريعة ، بل على شك البعض منهم أو سخريته بها وبصاحبها .

والسؤال الآن هو : هل نحكم من خلال هاؤلاء بأن العرب جميعهم ، أو بعامتهم ، لم يسلّموا أو لم يؤمنوا ؟ هل تقاس العامة الغالبة على القلة التي تمثل نزعات خاصة ، أو أهواء شخصية ، أو عصبية عنصرية ، تغاير تفكيراً واقتناعاً اتجاهات المجموع الغالب ؟

ولاكن هاذا ما حدث - ويحدث - مع الذين درسو ويدرسون الشعوبية في قديم وحديث . انهم يتوقفون طويلاً عند أسماء قليلة لبعض الأعاجم الذي قامو بنشاط معاد للاسلام - ومن خلاله للعرب - ، أو عند أقوال لا ينعكس لها ، على ضخامة جماعتها ، أثر في مجتمعاتها ، تنفثها فئات عنصرية ورثت من قومها وتراثها عنصرية جعلتها تنقم على الاسلام ، أو عند نزعات فكرية أو فلسفية ، ليست بالشيء الخطر أمام خضم المد الاسلامي العارم ، بل انها لتبدو تافهة أمام الفكر الضخم

المسيطر تفكيراً وإيماناً في مجتمع الاسلام ، على عقول المسلمين وعلى قلوبهم .

تلك الأسماء ، وتلك الأقوال ، وهاذه النزعات التي يتوقفون عندها ، يدرسونها ، ويمحصونها ، ويصدرون من خلالها وبناء عليها أحكاماً عامة في الغالب على الفرس ومجموع الأعاجم ، يفتشون تقنيشاً عن مثيلات لها وأشباه ، ليؤكدوا أحكامهم ويتخذوا منها أدلة تثبت تلك الأحكام ، غافلين أو متغافلين عن ذلك الجيش الضخم من اعلام المؤمنين بالاسلام وشريعة القرآن من الفرس والأعاجم عامة ، الذين يبلغ تعدادهم ، عشرات الاضعاف بل مئاتها ، من عدد المتهمين من الأعاجم بعبادة الاسلام والتآمر عليه .

تلك الأسماء أولاً ، ما عددها ؟ لعله لا يتجاوز عدد أصابع اليد الواحدة . إسأل أي مثقف ثقافة عامة مُرضية أن يسمي لك اعلام الأعاجم الذين حاربوا الاسلام من خلال تأمرهم على العرب ، فسيفاجاً وفقاجاً بأن ذاكرته لم تحتفظ منهم إلا بأسماء عدد ضئيل جداً - والذاكرة لا يعلق بها إلا البارزون ذوو التأثير فقط - وان هاذا الدخان الكثير عن تأمر ومتآمرين ، وحقد ، وثورات ، ومحاولات انقلابية ، لا ينجلي عن أكثر من نفر قليل جداً ممن يصور المؤرخون حقدهم على الاسلام أو العرب عنيفاً : بابك الخرمي ، الأفشين .. ثم من ؟ قد تتذكر واحداً أو اثنين أيضاً ، ولاكنك مضطر إذا أردت الاستزادة أن تعود إلى بطون الكتب ، أو إلى أن تستنطق المحققين الدارسين من أهل الاختصاص ، لتتوصل إلى بضعة أسماء أخرى ، كسباز مثلاً ، أو المازيار ، أو اسحاق الترك ، أو المقنع وأمثالهم ،

من كان أثرهم أو دورهم من الضلالة بحيث يصعب أن تبقا أسماؤهم في
حافطة المثقف العادي.

على صعيد المقابلة ، إسأل المثقف ثقافة عادية مُرضية ، أن يعدد
لك أعلام الاعاجم الذين ساهموا في خدمة الاسلام ، وفي خدمة العربية
— لغة كتابه — فسيجد أمامه الكثير الكثير منهم ، وفي الميادين
المتعددة المتباينة ؛ والقصة التي أوردها ابن عبد ربه في عقده الفريد ،
عن ذلك العربي الذي كاد ينفجر غيظاً حين رأى أن فقهاء الامصار في
عصره ، جميعهم تقريباً من الفرس ^١ ، لئن كان أوردها كمشال على شدة

١ — جاء في العقد الفريد : « وقال ابن أبي ليلا : قال لي عيسا بن موسا وكان
ديّاناً شديد العصبية (أي للعرب) : من كان فقيه البصرة ؟ قلت : الحسن بن أبي
الحسن . قال : ثم من ؟ قلت : محمد بن سيرين . قال : فما هما ؟ قلت : موليان . قال :
فمن كان فقيه مكة ؟ قلت : عطاء بن أبي رباح ، ومجاهد ، وسعيد بن جبير ، وسليمان
ابن يسار . قال : فما هاؤلاء ؟ قلت : موال . قال : فمن فقهاء المدينة ؟ قلت : زيد
ابن اسلم ، ومحمد بن المنكدر ، ونافع بن أبي نجيح . قال : فما هاؤلاء ؟ قلت : موال ؛
فتغير لونه . ثم قال : فمن أفقه أهل قباء ؟ قلت : ربيعة الرأي وابن أبي الزناد . قال :
فما كانا ؟ قلت : من الموالي ؛ فأربد وجهه . ثم قال : فمن فقيه اليمن ؟ قلت : طاووس
وابنه وابن منبه . قال : فمن هاؤلاء ؟ قلت : من الموالي ؛ فانتفخت أوداجه وانتصب
قاعداً . قال : فمن فقيه خراسان ؟ قلت : عطاء بن عبدالله الخراساني . قال : فما
كان عطاء هاذا ؟ قلت : مولا ؛ فازداد وجهه تريداً وابود اسوداداً حتى خفته . ثم
قال : فمن كان فقيه الشام ؟ قلت : مكحول . قال : فما مكحول هاذا ؟ قلت : مولا .
قال : فتنفس الصعداء ، ثم قال : فمن كان فقيه الكوفة ؟ قلت : فوالله لولا خوفه
لقلت الحكم بن عتبة وعمار بن أبي سليمان ، ولاكن رأيت فيه الشر ، فقلت : ابراهيم
(النخعي) والشعمي . قال : فما كانا ؟ قلت : عربيان . قال : الله أكبر . وسكن جأشه .
(نقلنا عن فجر الاسلام ، ص ١٥٤ و ١٥٥) .

العصبية وعنف الصراع بين العرب والفرس ، فإننا يمكننا أن نتجاهل فيها جانب العصبية أو الكيد أو التفاخر ، لنرا فيها إلى سعة علم القوم ، ومبلغ تبحرهم في الفقه وإلى مدا عطائهم فيه ، حتى غدو محل احترام الناس وثقتهم في كل الأمصار الاسلامية ، ومراجعهم الموثوقة في معضلاتهم الفقهية .

وكحالهم في الفقه ، كان حالهم في باقي الميادين العلمية الكثيرة وقد برزو فيها جميعاً ، حتى أنك لتجد العشرات من أسماء البارزين منهم في كل ميدان ، وتجد بينهم من قفزت المعارف الانسانية أو قيم الحضارة على يده مراحل كبيرة إلى الأمام . يقول ابن خلدون في مقدمته (ص ٤٧٧) : « ان حملة العلم في الملة الاسلامية أكثرهم المعجم ، لا من العلوم الشرعية ولا من العلوم العقلية ، إلا في القليل النادر » ٢ .

والواقع أن هاذة الحقيقة واضحة أمام الدارس لتاريخ الاسلام وتاريخ معارفه ، وقد أشار إليها أو تحدث بتفصيل عنها معظم الذين درسوا هاذا التاريخ وهاذه المعارف - إن لم يكن كلهم - وسجلوا هاذا الواقع بوضوح . ولاكن الغريب في الكثيرين منهم أنهم حين يدرسون الشعوبية خاصة كموضوع مستقل ، يغفلون عن هاذة الحقيقة ، ويفوتهم

١ - يقصد « سواء من ... ومن » وهو تعبير خاص بأسلوب ابن خلدون تجده في كتاباته .

٢ - نقلا عن ضعا الاسلام ، ج ١ ص ١٩٠ .

أن ينشئوا - ولو بإيجاز - هاذم المقارنة العامة التي تزول معها كل أهمية لظهور هاذم العدد القليل من المناوئين - وفي مجتمع كل حركة وفلسفة ودين تجد حتى في صفوف أبنائها مناوئين ومخالفين في الرأي - ويتوقفون - كما أسلفنا - عند تلك الأسماء المحدودة القليلة ، فيعطونها أهمية كبيرة ، مشددين على إبراز عنصريتهم الأعجمية التي ينتسبون إليها ، متجاهلين أو ناسين ، ان هاذم العنصرية نفسها قد قدمت للإسلام عشرات - إن لم يكن أكثر - من الأسماء البارزة التي كان لها دور عظيم في كل ميدان من ميادين البناء .

. . .

وكما يتوقفون عند تلك الأسماء ، يتوقفون - كما أشرنا - عند أقوال أيضاً أو كتابات صدرت عن فرس أو عن أعاجم آخرين ، وفيها يرون بجلاً كبيراً للحكم على عدم إخلاص أصحابها للإسلام ، أو حقدهم على العرب .

هاذه الأقوال التي يتوقف عندها دارسو الشعوبية ليستمدون منها الحجج ويصدروا على أساسها الأحكام ، إما أنها أقوال تمس بالإسلام وتُستشف من خلالها نوايا من أصحابها لتحطيمه ، أو أنها تطعن بالعرب وتثلبهم وتحط من شأنهم .

أما النوع الأول منها ، أي تلك التي توحى بحقد على الإسلام كدين ، فإنها تصدر عن تلك الطائفة من الناقمين على الإسلام ، الذين قلنا إنهم قلة ليس في وجودهم ظاهرة غريبة ، وانهم لا يمثلون الشعب الذي ينتسبون إليه ، لأنهم لا يجدون في صفوفه استجابة لدعواتهم أو بحاراة

لتبارهم الذي هو في الواقع نشاز في ذالك المجتمع . بل لم لا نقول ان الردود الأولى على تلك الأقوال إنما كانت من أبناء قومهم أنفسهم ، وان أشد المقالات والكتابات دفاعاً عن الاسلام وحرارة في الذب عنه وفي نشر تعاليمه وترسيخ قواعده ، إنما كانت مقالات الأعاجم وكتاباتهم .

وأما النوع الثاني من الأقوال التي يقف عندها طويلاً دارسو الشعوبية من كتاب العرب خاصة ، أي الأقوال التي تهاجم العرب وتندد وتزري بهم ، وتعيّرهم وتحط من شأنهم ، أو تلك التي يمجّد بها كتاب الفرس قومهم وعصبيتهم ، ويُدّلون بها على العرب مفاخرين متعاليين ، فتجمع المصادر القديمة على كثرتها . صحيح اننا لا نجد اليوم كتاباً واحداً من الكتب التي تعددها تلك المصادر مما وضع في الطعن بالعرب ، ولا كن المصادر القديمة تنقل بعضاً من مضامين تلك الكتب ، أو تلخص أفكارها ، وتفصّل في حججها ، وتتحدث عن ردود عليها ؛ وهي أقوال وردود تدور في فلك العصبية القومية والكيد العنصري ، ولا تتجاوز إلى الاسلام الذي كان مقدساً عند طرفي الصراع ، عند أصحاب الأقوال والكتابات الطاعنة بالعرب ، وعند أصحاب الردود عليهم .

إلا أن هاذة الأقوال ، وإن كانت في الأصل غير متعرضة للاسلام كدين ، بل إلى العرب كملة وعصبية وقوم ، ورغم ان أصحابها كانوا مسلمين صادقين في إسلامهم ومخلصين له ، نرا انها كانت هي المعول الأكبر في تحطيم الاسلام ، ونخر دولته ، وتفسين مجتمعه ، وإفساد أفرادها ؛ كما نرا أن جريمة هاذا التخريب لم تكن جريمة أصحاب تلك

الأقوال والكتابات وحدهم ، بل كانت كذلك وبالمقدار نفسه من الوزر والمسؤولية ، جريمة الذين كانوا يردون عليهم بعنف بمائل ، ويبادلونهم الطمن والتلب والتعير والإثارة ، والذين غرقو معهم في صراع حاد لاسن ، شحن النفوس بالأحقاد ، وأبعدها عن صفاء الإيمان السمع ، وأنساها روح الأخوة في الدين الواحد. لقد كانت جريمة الفرس المتعصبين وجريمة العرب المتعصبين جميعاً . جريمتهم وقد استجابوا لاغراء العصبية المقيت ، واستسلموا - بغفلتهم وسذاجتهم - للبرنامج الصامت الحاطم الذي خططت له يد غريبة ، عرفت كيف تعود بمستوياتهم من مرحلة الارتباط الفكري الذي رفعهم الاسلام إليه ، إلى مرحلة الارتباط النسي أو القومي الذي كانت عليه عصبية الجاهلية ، جاهلية العرب وجاهليات الشعوب الأعجمية الأخرى قبل الاسلام .

هل تشكل هاذة الأقوال والكتابات والنقائض إدانة للفرس في دينهم ؟ إنها لتشكل - إذا - إدانة للعرب كذلك. ان هاذة النقائض قد صدرت عن الفريقين ، عن العرب وعن الفرس ، فيجب أن ينظر إليها عندهما بالعين الواحدة ، وان توزن عند كليهما بالمعيار نفسه .

لقد كان في العرب وفي الفرس جميعاً ، اناس يهتمون بالدين وحده ، لا يأبهون في مقاييسه بعنصريات أو قوميات ؛ فالمسلم أخو المسلم ، عربياً كان أو أعجمياً ، والكافر أو المستهين بأوامر الاسلام ونواهيه ، مارق في نظره وبعيد عن هواه ، سواء كان من قومه أو كان من أقوام

بعيدين . ألم نر إلى عرب مؤمنين ، يوالون في مذاهبهم الشرعية علماء من الفرس أو عامة الأعاجم ، دون أن يأبهوا في ذلك لاختلاف بينهم وبينهم في العنصرية والقومية ؟ وهل كان أبو حنيفة - مثلاً - إلا فارسياً ، وكانت الكثرة الغالبة من أتباعه إلا عرباً ؟ ألم نر إلى فرس يوالون في مذاهبهم الشرعية عرباً دون أن يتوقفوا عند التباين في قوميات كل منهم ؟ وهل كانت الثورات التي قامت من بلاد فارس ، إلا انتصاراً في معظمها لعرب ، من أئمة وخلفاء وأصحاب مذاهب ؟؟

قد يذهب البعض إلى اتهام الأعاجم بأن انتصارهم لبعض أصعاب الحقوق ومدعيها في الخلافة أو الإمامة أو الحكم ، إنما كان للتفرقة أو التآمر أو لغرض آخر ، وانهم إنما كانوا يتظاهرون بالايان تظاهراً ، سعياً إلى التخريب ، وعملاً على تحطيم العرب والعربية ، دون احتفال بإسلام ولا بمذاهب . وهذا الاتهام الذي يقوم على سوء الظن وحده ، والذي ينطلق من حالات فردية للحكم على ملايين ، يدعو إلى التساؤل بحق : هل يصل التظاهر إلى حد الموت أو القتل ؟ هل يقدم أحد حياته أو أبنائه ثمناً للتظاهر ولاقناع الآخرين بشيء لا يؤمن به ؟

وكما كان في العرب وفي الفرس جميعاً ، اناس يهتمون بالدين وحده ، دون مبالاة بالقوميات والعنصريات ، كان في العرب وفي الفرس كذلك ، فئات أثارتها النزعات العنصرية ، فانفعلت بالأقوال وبأضدادها - وهي بمثابة الشتائم يتبادلونها - وغرقت في لجج معمرة عنيفة دارت لغرض رخيص ؛ فإذا كان في الأزراء بالعنصرية العربية سوء ، كان في الأزراء

بعنصرية الفرس - إذا - سوء مماثل. وإذا كان المآخذ إنما هو في الانتصار للهوا القومي خلافاً لأوامر الاسلام وروحه ، وإذا كان الوزر إنما هو في انصراف المتلاحين المتطاعنين عن الدين نفسه ليستغرقوا في الاهتمام أمر آخر سواء ، فإن العرب والفرس الذين كتبوا تلك النقائض والردود والمفاخر والمثالب ، هم جميعاً بمنزلة واحدة في البعد عن روح الاسلام ، بل والعمل - دون أن يدرو - على تحطيمه .

إذا ، هاذ الأَقوال والكتابات التي يتوقف عندها دارسو الشعبية طويلاً ، يحذر أن يتوقفوا عندها وعند نقائضها ، لا ليناقشوا حججها ويحددوها ، بل ليدرسوها كظاهرة بارزة ، ليدرسوا وجودها ككل: لم ظهرت ؟ لم كانت بهاذا العنف ؟ هل أثرت لغرض مقصود ؟ ما أو من الذي أثارها ؟ ومن الذي استفاد أو تضرر منها ؟؟ أجل بهاذه العين وحدها يجب أن ينظرو إلى تلك الأقوال والكتابات والملاسنات والمشاحنات ، أي إلى فلسفتها ، وإلى ما ترتب ويترتب عليها ؛ وبعبارة أخرى ، يجب أن ينظرو لا إلى الصحة أو الكذب في ما تقول ، بل إلى العوامل التي أوجدتها وغذتها ، وجعلت آثارها تستمر في الاعقاب ، وربما حتى الجيل الحاضر .

• • •

وكمثل الأسماء القليلة من أعلام الأعاجم التي يتوقفون عندها ويولونها أهمية ، وكمثل الأقوال والكتابات المتعصبة العنصرية التي يرون فيها إلى كتابات فريق واحد فقط - وكلها متماثلة سواء - يقف دارسو

الشعوبية أيضاً ، وطويلاً ، لذا حركات أو نزعات دينية مذهبية أو سلوكية تحريرية ، عرف مثلها كل دين ، وظهر مثلها في كل مجتمع .

ولست أقصد بالنسبة إلى الإسلام ودولته بقايا الديانات الضعيفة التي تحركت في الإسلام مرة أو مرتين ، وبضعف ، كحركة المحتضر ينتفض حتى ليبدو وكأنه قد شفي وصار 'جتماع حياة' ، ثم لا يلبث أن يستسلم لانطفائه النهائية ، فهذه الحركات - كالبابكية المزدكية - كانت أضعف من أن يؤبه لها أو يحسب حساب ، ولاكني أقصد بخاصة الزندقة التي تطور مفهومها من ديانة سابقة روحية مثالية^١ إلى مفهوم آخر يتلبور قارة بتهمة محاربة الإسلام كدين ، وقارة بتهمة محاربة العرب كقوم وكنصيرية ، وطوراً بتهمة الاتحاد أو التفلت من كل قيد خلقي .

ولسنا هنا بصدد تعريف مفهوم كلمة الزندقة - أو مفاهيمها - ، لأن كتب التاريخ والدراسات الأدبية قد تناولت هذا الأمر بتفصيل ،

١ - الزندقة في الأصل هي الديانة المانوية التي ظهرت في إيران في العهد الساساني ، متأثرة بالديانة المسيحية من جهة ، وبتيار الثنوية الزرادشتي من جهة ثانية . وهي ديانة روحانية تدعو إلى التنسك حق الترهب والتبتل ، وتتمحور من إيذاء أي مخلوق ذي روح ، حتى ولو كان حشرة مؤذية ، مخالفة بذلك فلسفة الزرادشتية التي ترا الفضيلة ومساندة الروح في نصره الخير وفي محاربة الشر وكل موجود مؤذٍ بكل سلاح . راجع مقال المرحوم حسن تقي زاده « ماني ودين او » المترجم في مجلة الدراسات الأدبية ، ص ٤ ع ٢ و ٣ و ٤ بعنوان « ماني ودينه » .

كما اننا من جهة ثانية ، وكما أشرنا في بداية البحث ، لا نتوخا هنا دراسة مثل هاذة الموضوعات دراسة داخلية تفصيلية ، لذا سنتخطا هاذة التفاصيل ، كما سنتجاهل الأخبار التي تصور لنا كيف استغلّت الزندقة من قبل الحكام وسواهم تهمةً لضرب الأخصام في المذاهب الدينية وفي السياسة ، سنتجاوز كل ذالك لنعرض للزندقة من زاوية ثانية : هل كانت الزندقة ، بالمفهوم العام الذي انتهت اليه ، رابطةً تنتظم اتباعاً ، وتقوم - كالنحل الدينية مثلاً - على تعاليم محددة ومثاليات إيمانية ، أو تُنظّم وتُدار - كالأحزاب السياسية - من قبل رئيس أو هيئة تخطط لها وتسوسها ؟؟

لم تكن الزندقة شيئاً من هاذا. انها تيار فكري منطلقه التحرر من كل قيد ديني أو اجتماعي أو حق خلقي أحياناً، ومظهره الاستخفاف بكل ما يتمسك به الناس ويحلقونه من أعراف وتقاليد ، والسخرية مما يلتزمون به من روابط وقيود ؛ وأبرز هاذة الأعراف والقيود طبعاً في مجتمع الخلافة الاسلامية ، معتقدات وآراء ومقاييس دينية إسلامية ، أو عادات وتقاليد ومظاهر قومية عربية .

والفرق بين التيار الفكري وبين النحلة الدينية أو الحزب السياسي ، أن الأول يعتنقه مجموعة من الناس بصورة فردية ، دون أن يجمعهم وأمثالهم نظام معين بقيود محدودة ، أي انهم مهما كثرو عدداً ، يظلون أفراداً ينطلقون في تفكيرهم أو طريقة معيشتهم من اقتناعهم الفردي الشخصي ، لذا قد يتصرف واحد منهم في حالة من الحالات ، بصورة تختلف عما يتصرف فيها آخر ؛ في حالة أن النحلة المذهبية أو الحزب السياسي ينتظمان أفراداً يلتزمون ويتقيدون بقواعد دينية أو بتعاليم

تنظيمية إدارية توجههم وتسوسهم. وعليه فإن أي تيار فكري جديد، ما لم يعرف تنظيمياً أو إدارة أو قيادة ، كإمامة أو كنيسة أو أسرة مرشحة لحكم ، لا يشكل خطراً جدياً على التنظيمات القائمة ، سواء كانت هذه التنظيمات دولة ، أو تشكيلات دينية ، أو أنظمة سياسية .

والزندقة في الواقع لم تكن شيئاً غير هذا ؛ لم تكن غير تيار فكري فردي ، أي فلسفة للعيش فردية ، بصرف النظر عن نسبة عدد الذين كانوا يعيشون هذا التيار .

بقي أن التيار الفكري يصبح خطيراً بالكثافة العددية ، أي أن ازدياد المعتنقين له قد يؤدي إلى كثرة ترتفع نسبتها حتى خطر تبديل طابع الأمة . هذا صحيح ؛ ولاكن ذلك التبديل ، إذا حدث ، لا يكون نتيجة لتخطيط هادف قصد أناس قصداً وسعوا بالتفكير وبالتدبير إلى الوصول اليه ، بل نتيجة لاستعداد الأمة ، ولأنها تكون قد أصبحت مهياة لهذا التبديل ، إما بسبب أن الأوضاع السائدة لم تعد تنسجم مع حاجات الأمة ، وإما لأن التيار الجديد أكثر تمثيلاً لنزعاتها وتطلعاتها وروحيتها ، وأكثر استجابة لمقتضيات التطور .

وتيار الزندقة لم يكن يلعب هذا الدور ، لم يكن التيار الذي يمثل روحية الأمة ونزعاتها، أو يمثل دعوة لتطور نحو وضع حضاري أفضل؛ ولو كان كذلك لنجح وعمّ ، ولما كانت قيود الحكام وتشديدات السلطة وصنوف البطش لتستطيع منعه من انتشار ، بل من

نجاح وسيطرة .

ماذا كان يمثل إذا تيار الزندقة في الاسلام ؟

هل كان تجسيدا لعنصرية عنصرية خاصة تعمل على استرجاع أجدادها وشخصيتها ، هي مثلا العنصرية الفارسية ، أم كانت تحقيقاً لنقمة على دين خاص بالذات ، هو الدين الاسلامي ؟

في نظرنا ان الزندقة لم تكن شيئا من هاذا كله . إنها تيار ترف ، نتج وينتج مثله عن وضع اقتصادي مزدهر ، ونجد مثله في كل مجتمع مرفه مماثل .

إن الزندقة بالمفهوم الذي انتهت اليه في الأذهان ، مفهوم التفلت من كل التزام اجتماعي أو خلقي أو ديني ، والاستهانة بكل ما يكبره الناس من تقاليد وحرمانات ، إنما هي نزعة تتولد في المجتمعات الرافهة التي بلغت مرحلة متقدمة من التطور المدني والمعيشي ، و - التالي - الترف الفكري ، وإن حملت في المجتمعات الأخرى أسما آخر غير الزندقة . ففي مجتمعات الحرب ، وفي مجتمعات الدعوات الدينية الحارة ، وفي مجتمعات الأزمات الاقتصادية الخانقة ، حيث تستحوذ على الناس مشكلة أو مشكلات ضاغطة عامة ، لا يبقا مجال للمور يشجع على الاستهانة بالحرمانات ، أما حيث يسود استقرار سياسي ، يردفه ازدهار في الاقتصاد ، فتجد النفوس الميالة إلى رغد العيش وماديات المتع ، بجالا رجبا للتمتع ، وينتج من التلذذ بتلك المتع ارتياح لها وتطاول على كل قيد يقف دونها ، بل واقتناع صادق بوجوب الاستفادة منها ؛ فإذا سخریات لادعة من تلك القيود التي يرا الناس لها

قدسية، وإذا دعوات جادة تتلبس أحياناً لباس الفلسفة قنادي بالعيش الذي يحمّل للانسان الحياة ومادياتها .

وهذا التيار الذي تجدد مثله في كل مجتمع اكتملت فيه هاذه الشروط، قد تجده بنسب متفاوتة بين مجتمع ومجتمع، كما قد تجده بنسب متفاوتة في المجتمع الواحد بين زمان وزمان، إلا أنه موجود على كل حال، حتى لو تبطن أحياناً خفايا النفوس، خوفاً من موانع اجتماعية لا تمكن أصحابه من إظهاره .

إذاً هو ليس وقفاً على شعب دون شعب، ولا على بلاد دون بلاد، فالانسان هو الانسان في كل صقع ومصر، والنزعات الانسانية بضعفها وقوتها متاثلة عند بني البشر، فحركة متجددة في الزمان أو الفلسفة أو المعيشة أو الفن في بلد من البلدان، تستهوي أناساً كثيرين في بلدان أخرى، وكما تجدد في بلدها مستهجنين إلى جانب المعجبين، تجدد في بلدان الأغراب الذين استهوتهم بالذات، آخرون يستنكرونها ويستهجنونها أيضاً .

وعليه فالتيار الانفلاقي الذي أعطي في الاسلام اسم « الزندقة »، ليس انعكاساً قومياً أو دينياً، بقدر ما هو نتيجة تطور مدني أو اقتصادي، أو حرية فكرية أدّا إليها فراغ بال من حروب، واستقرار سياسي في مجتمع، وانتعاش عام لاقتصاد . هو نزعة طَبْعية واستعداد غريزي في تركيب البشر كبشر، ليس خاصاً بالفرس، ولا هو غريب عن العرب . قد يكون الفرس في دولة عربية الطابع أكثر استعداداً من العرب لاعتناق المبادئ المستخفة بالتراث، ما دام هذا

التراث مرتبطاً بالعرب أو يحمل طابعهم ، لأن الروابط التي تشترك مع إغراءات المتع المادية في تجاذب الانسان ، هي أقل تأثيراً على الفارسي الذي لا يرا علاقة له بقسم منها ، ولا كن هاذا لا يعني أن الحياة الرخصة إنما تستهوي عنصراً دون عنصر ، أو أن شعباً من الشعوب يعلو عن التأثير بإغرائها والاستجابة له ، بل ان الانسان كبشر ، ليضعف دائماً أمام دعوتها ، مهما يكن لون هاذا الانسان ، أو عنصريته ، أو جنسه ، أو دينه ؛ وإنك لو اجد بين العرب كما تجد بين الفرس ، وربما أحياناً أكثر بما تجد بين الفرس ، من يستهينون بالتراث ، ويسخرون من التقاليد ، ويستهنون بمفاهيم الناس ، كما تجد عند هاؤلاء وأولئك جميعاً ، من يتمسكون بذلك التراث وتلك التقاليد وهاذه المفاهيم . أنا شخصياً لا أجد سخرية من تقاليد العرب الشعرية في الوقوف على الاطلاع ، أو جع من هاذا القول البسيط الكلمات لأبي نواس العربي :

قل لمن يبكي على طلل درّس

واقفاً ، ما ضرّ لو كان جلّس ؟

هل قال أبو نواس هاذا البيت كعربي يرمي الى تطوير المفاهيم عند قوم أبيه ، أو قالها كشاعر متعاطف مع الفرس تعصباً لقوم أمه الا هوازية ؟ عندي أن أبا نواس لم يقل هاذا البيت والعشرات من أمثاله من الأبيات والمعاني الساخرة ، لا كعربي ولا كفارسي ، بل قالها أولاً كإنسان مستجيب لنداءات غريزته ، قالها كشاعر ماجن ، كخليع إباحي ، وكسادر مستهتر ، يبيع قوميات الدنيا كلها وعنصرياتها وأديانها وتقاليدها برشفة من كأس ، أو بساعة من طرب ، أو بلحظة

من متعة جسد ، سواء كانت هاذة القوميات والعنصريات والأديان والتقاليد ، ترتبط بقوم أبيه ، أو بقوم أمه ، أو بسواهم من الأقوام . ومثل أبي نواس العربي ، كان ابان الفارسي ، وكان والبة ، ويحيى ، ومطيع ، وحامد ، وأضرابهم .

هاذه هي الزندقة الاباحية التي حملها دارسو الشعوبية فوق ما تحتمل ، ورأوا في أقوال أصحابها وأشعارهم وسخرياتهم أهدافاً سياسية وأهواء عصبية ومرامي قومية عنصرية ، بل وكذلك تأمرأ دينياً ، وهي إنما خاصتها الكبر في أنها تطلت كل سياسة ، وتجاهل كل ارتباط عصبي ، وتستخف بكل دين !

أما الفعاليات السياسية التي أعطيت - زوراً - اسم الزندقة ، والتي من أجلها وبسببها وقعت في الاسلام أحداث مفعجة ومشينة ، من قتل صبراً ، وسجن بلا قوت ، وطبخ في تنانير ، وتقطيع أوصال حية ، وصلب وتنكيل واضطهاد ، فلم يكن للزندقة منها إلا الاسم ، وهي إنما كانت خصوصيات شخصية أو مذهبية أو عائلية أو عرسية ، جعل الدين ستاراً لتصفيتها ، والزندقة ذريعة للاطاحة بأصحابها . أبو نواس ، مثلاً ، يسفته سنوات في أشعاره تقاليد عربية ، من مثل « واقفاً ، ما ضرر لو كان مجلس » ، ويحاضر عمرأ بمعاصر يعلن معرفته بتحريم الاسلام لها وتمسكه مع ذلك بها

فإن قالو : حرام ؟ قل : حرام .

ولاكن اللذائذ في الحرام

بل ويشكك حق لبيدو أنه يكذب بمعتقدات غيبية يرا المسلمون في تكذيبها كفرة ، ويعلم انه « لا قَدَرٌ صح عنده ولا جبر » ، ويرا صراحة أن تَعَجُّلَه من طيب هاذة الدنيا

أحرا وأحزم من تَنْظُرٍ آجلٍ

علمي به رجم من الأخبار

ومع ذالك فلا يُقتل بزندقة ، بل ويظل نديماً للخلفاء ومقرباً إلى الحكام ؛ لماذا ؟ لأن أقواله لا تشكل خطراً سياسياً على كيان الدولة أو حق البيت الحاكم ؛ أما ابن المقفع فإنه يتصرف في سلوكه مع الخلق عيال الله كما يحذر أن يتصرف الانسان الخلق الأمثل ، ويسير في حياته الشخصية العامة سيرة المسلم الملتزم ، ويحسم في آدابه مكارم اخلاقية إنما إلى مثلها دعا الاسلام ، ومع ذالك حين يُكتشف انه هو الذي كتب عهد الامان لعبدالله بن علي بن أخيه الخليفة المنصور^١ ، يُتذكر فجأة انه زنديق ، وان الانتصار للاسلام وحفظ بيضة العربية

١ - قصة ثورة عبدالله بن علي ، على الخليفة أبي جعفر المنصور ابن أخيه ، تجدها في كل المصادر التاريخية التي دونت سيرة المنصور ، كما تجدها في المصادر الأدبية التي درست ابن المقفع . وقد كان من نتائج فشل عبدالله بن علي في ثورته أن لجأ إلى أخيه سليمان بن علي الذي كان والياً على البصرة من قبل المنصور ؛ فلتشفع سليمان لأخيه عند المنصور ، فوافق هاذا على العفو عن عمه . ولاكن ابن علي خاف أن ينكث المنصور بعهده ويغدر بعمه ، فعهد إلى ابن المقفع أن يُعِد على الخليفة عهداً لا يحتمل أي تأويل ينفذ المنصور منه إلى ذريعة تمكثته من العم ، ففعل ابن المقفع وتشدد في عهده ، مما أثار حفيظة المنصور ، ودفعه - على الأرجح - لأن يجمل ابن المقفع بدفع حياته ثمناً لذالك .

وحماية الاخلاق الحميدة توجب إخفات صوت هاذا « الزنديق الشعوي اللعين » ، فيوحا الى من يجب أن يوحا اليه بوجوب قتله ، ويُقتل .

ومثل هاذة الحالة عشرات أو مئات ؛ ففي حين ترا الزنادقة الساخرين المشككين ، بل حق الاحاديين ، يمرحون ويعيشون ، ترا آخرين ، عرباً وأعاجم ، يُقتلون بالزندقة أو يُضطهدون بها . وقد أشرنا إلى أننا لن ندخل في تفاصيل هاذة الحالات لأننا لسنا بصدد دراسة تفصيلية داخلية لها ، لذا سنجتازها مكتفين بالإشارة إليها ، وبالإلماح الى أن هاذا النوع من الزندقة الذي خلط المؤرخون أحياناً بينه وبين الشعوبية العنصرية ، ليس من الزندقة المستهترّة الاحادية ولا الزندقة الحقيقية ، أي المانوية ، في شيء ، وإنما هو عمل سياسي بحت ، وصراع شخصي أو عائلي أو مذهبي على السلطة ، لا أكثر ولا أقل .

وأما الزندقة الحقيقية ، الزندقة التي أخذ اسمها خطأً أو تضليلاً للحركتين الاخرين ، فمل كان لها دور في تهمة الشعوبية كحركة عنصرية لمحاربة العرب ، أو كحركة سياسية تسعا إلى إرجاع مجد الأكاسرة ، أو كحركة دينية تعمل على تحطيم الاسلام ؟؟

أما على الصعيدين العنصري والسياسي - في رأينا - فلا ؛

وأما على الصعيد الديني فنعم .

ما هي الزندقة ؟ ألامّ تدعو ؟

هي ديانةٌ أولاً وآخرأ ، أي لا نزعة عنصرية ولا حركة سياسية .

انها تدعو ، كما النصرانية والزرادشتية والاسلام وأمثالها قدعو ، الى مبادئ دينية ومعتقدات إيمانية ، بصرف النظر عن قومية المؤمن أو جنسه أو لونه . مفتاح الصداقات والعداوات عندها ، إن تكن لها صداقات وعداوات ، هو الدين ، ومنطلق فعاليتها ومدار نشاطاتها الارتباطُ المعتقدى الإيماني ، لا الارتباط العنصري ولا التحالف السياسي . المانوي – الذي كان يطلق عليه أيضاً : الزنديق – لم يكن يرا ، ولم يكن يحب أن يرا دينه خاصاً بشعب من الشعوب ، أو وقفاً على بلاد دون بلاد . صحيح ان اتباع المانوية قبل الاسلام كانوا بصورة عامة من غير العرب ، وبصورة أدق من شعوب الامبراطورية الساسانية من فرس وغير فرس ، وذلك بسبب انها ظهرت في بلاد فارس ولم تصل دعوتها قبل الاسلام الى العرب ، ولاكن هذا لا يعني أن المانويين لم يكونوا يتمنون أن يرو دينهم يعم العرب والعجم جميعاً ، وان ينتشر في كل بقعة من بقاع الأرض ، أو يعني انهم كانوا يفضلون أن يكون اتباعهم من عنصرية معينة أو من بلاد خاصة . لذا لم يكن يهم المانوية في قليل أو كثير ، أن يعلو عرب أو عجم ، أو أن تنخفض للخلافة دولة أو للأكسرة ، ما دامت ديانتهم ليست بقومية ولا بذات دولة خاصة ، ولاكن الذي كان يهمهم ، أو المفروض انه كان يهمهم ، ان تقوا الديانة المانوية وتعم حق تمنحي ما عداها ، وان تضعف الديانات الأخرى من إسلام وزرادشتية ونصرانية ويهودية وسواها .

والظاهر ان المانوية قامت في الاسلام بنشاط فعال في الدعوة لها منذ أواخر العصر الأموي وبخاصة في أواسط العصر العباسي الأول ، ولعل هذا النشاط الذي لم تعرف مثله في مجتمع الاسلام ديانة أخرى

في تلك الحقبة ، هو الذي جعل هذا اللفظ كثيراً حول الزندقة ، وهو الذي مكّن من استغلال اسمها لتصفية خصومات شخصية والاطاحة بأعداء سياسيين . وطبيعي أن ظهور دعوة لدين آخر في دار الاسلام ، يعني انها تتعرض ، من قريب أو بعيد ، للاسلام ، دين الدولة الرسمي ودين الكثرة الغالبة للأمة ؛ لذا حوربت الزندقة ، المانوية ، بشدة وجدّ ، وبخاصة في عهدي الخليفين المهدي وولده الهادي ، أي في أواسط القرن الثاني للهجرة ، لدرجة ان المهدي أنشأ منصباً خاصاً لمحاربتهم ، أطلق على متولييه لقب « صاحب الزنادقة » .

ولاكن :

إذا كانت هذه الدعوة تتعرض في معرض فعاليتها للاسلام كدين ، فهل يمكن القول انها كانت موجّهة ضد العرب كعنصر وقومية ؟

لا . لأنها كانت تتوجه في دعائها للعرب وللعجم جميعاً ، من فرس وغير فرس ، ومساائلها التي تطرحها في أسّ دينها — من مثل الثنوية ، واصل الوجود ، وامتزاج النور والظلمة ، والامتناع عن أكل اللحوم ، واذلال الجسد ، وصعود الأرواح إلى السماء ، وأشباهاها^١ — مسائل غيبية أو سلوكية ، لا علاقة لها بعصبية خاصة ، ولا تحمل طابعاً قومياً ينتصر ويعمل لعنصرية معينة .

فإذا كانت المانوية تتعرض للاسلام كدين ، فهل يعني هذا ان الفرس

١ - راجع تفاصيل عقائد المانوية في مقال مشبع المرحوم العلامة حسن تقي زاده ، نشرته من ترجمتنا مجلة « الدراسات الأدبية » بعنوان « ماني ودينه » ، في العدد المشترك ٢ و ٣ و ٤ من السنة ٤ .

٢٩٠ غالبية الفرس قبل الإسلام كانوا زرادشتيين ، لا مانويين

كانو يعملون لاعادة عرش الالكاسرة و احياء تراث بني ساسان ؟

للإجابة عن السؤال ، بل قبل الإجابة عن السؤال ، دعنا نرا :
هل كان الزنادقة يمثلون الفرس ؟

هناك حقيقتان كبيرتان يتجاهلها أو يغفل عنها عادة مؤرخو
الشعبوية الذين تحدثوا عن الزندقة ، ورأوا في الدعوة لها محاولة من
الفرس لحياء دينهم القديم ، وسعياً منهم لارجاع مجد الالكاسرة
وتجديد تراثهم :

أولاهما : ان ديانة الغالبية الساحقة من الفرس التي انقلبوا عنها إلى
الإسلام ، لم تكن المانوية ، أي الزندقة ، بل الزرادشتية التي تختلف
كثيراً عن المانوية وتستنكرها بل وتحاربها بلا هوادة . ولمثل
الزرادشتيين الذين كانوا يعيشون في كنف الخلافة الإسلامية ان لا
يقلوا رضاً - ان لم يزيدوا - عن المسلمين بمحاربة الزندقة الدينية والبطش
بأتباعها .

إدأ فالمانوية لا يمثلون الفرس ، وعملهم على احياء دينهم وهم قلة ،
لا يعني ان الفرس الذين كانوا بعامتهم يخاصمونهم ، كانوا يأثمرون
بالاسلام وبدولته .

الحقيقة الثانية : ان الالكاسرة الذين ظن ويظن دارسو الشعبوية
والزندقة ، ان المانوية كانوا يعملون لاعادة ايجادهم ، كانوا هم أعداء
المانوية . هم الذين قتلوا ماني ، وهم الذين نكلوا باتباعه ، وتبعوا
أنصاره ، وحاربوا بشدة دينه ، لانهم كانوا يرون أنفسهم حماة

الزرادشتية ودعاتها^١ ؛ فأبي مصلحة الزندقة بتجديد مجد الأكاسرة وإعادة عروشهم وعهودهم ؟ بل ان المانوية يجب ان تكون أكثر تمسكاً بالعهد الاسلامي في أوضاعه التي تحركت لها فيها رؤوس ، منها بعهود بني ساسان ، لانها قد عرفت من الحرية والتحريك في الاسلام ما لم تعرفه قبله ، ولانها لقيت في الأوضاع الاجتماعية التي شاعت في أواخر العهد الأهوي وأوائل العصر العباسي ، متنفساً ومنطلقاً وحياة ما لقيت مثلها في عهد الأكاسرة الغابر .

. . .

إذاً هاذي هي الزندقة التي يقف عندها طويلاً دارسو الشعوبية ويرون فيها تآمراً خطراً على الاسلام ، وعملاً على تحطيم العربية ، وسعيًا لارجاع أجداد الأكاسرة :

١ - نزعة استهتارية اباحية أو إلحادية ، نتجت من انصباب انهار الحراج على العواصم والحوضر ، ومن انصراف الدولة عن حرب في خارج إلى عمران وتمدن في داخل ، يعتنقها أو يمارسها أفراد لا يشكلون خطراً مهماً كثرو ، لانهم لا تجمعهم قيادة أو إمامة أو مركزية .

٢ - أو صراع كتابي خطابي غرق فيه بعض العرب وبعض الفرس

١ - راجع سيرة ماني ومقتله وتاريخه وديانته بتفصيل في مقال « تقي زاده » ، الدراسات الأدبية ، ص ٤٤ و ٢ و ٣ و ٤ .

لاهمين عن الاسلام الذين يتفقون على التمسك به ، وغافلين عن انهم إنما يدمرون حضارتهم المشتركة بأيديهم إذ ينهشون بعضهم لحوم بعض ، وتسييرهم عصبية حقود لم يستفد منها إلا خصم للفريقين جميعاً .

٣ - أو ديانة ضعيفة تتحرك بوجل ، وعدد أفرادها من القلة بحيث يقام الرصد لاكتشافهم والبحث عنهم^١ ، ولاكن الاخبار تضخم دورهم - على تفاهته - وتعظمه حتى ليصور وكأنه يكاد يدك أركان الخلافة ويطيح بحضارة الاسلام كله .

ومع ذلك ، هب ان هاذ « الزندقات » كلها شيء متعاون متكامل متآلف ، وان دعائها ومعتقداتها ، على ما بينهم من اختلاف في التفكير والاعراض والمستويات والنوعية ، متفقون على الاستمرار بالاسلام والتآمر على العربية ، والعمل على تحطيم الخلافة توصلاً إلى ارجاع عهد الاكاسرة ودولة الساسانية ، فماذا يمثل هاؤلاء ؟ ماذا يمثلون من قيمة عددية ، وماذا يمثلون من قيمة معنوية ؟

أما من حيث العدد فقد كانوا بمجموعهم ، كما أشرنا ، من القلة بحيث لا يجدر أن يوازئو بمجموع الامة ، لا بمجموع المسلمين كلهم ، بل ولا حتى بمجموع الفرس وحدهم .

وأما من حيث القيمة المعنوية ، فقصارا ما يمكننا أن نقول فيهم انهم كانوا يمثلون تياراً - وهو مهم - من تيارات هـاذا الوجود

الحضاري الذي كان رابطته الاسلام ، ووجهه وطابعه لغة القرآن ، العربية .

ولاكن ، هل كان هذا التيار ، هو التيار الوحيد الذي ظهر في الاسلام ، حتى نحصر القيم كلها - سلبية أو ايجابية - فيه وحده ، ونحكم من خلاله على معتقدات الأعاجم ، وعلى غاياتهم وفعالياتهم ؟؟

لقد ظهر في الاسلام ، في ميادين الفكر وفي ميادين العاطفة ، في الآداب ، وفي الحياة المدنية ، تيارات وفعاليات وآثار كثيرة ، كالفلسفة ، والتصوف ، والفقه ، والاحاد ، والزهد ، والادارة ، وعلوم اللغة ، والفنون ، النخ ، فلماذا حين يدرس المؤرخون الشعوبية ، يعرضون للدور الذي يتهم به الأعاجم في ميدان الزندقة وحده ، ولا يعرضون لدوارهم في الميادين الاخرى ، حتى تكون الدراسة أكثر انصافاً على الأقل ؟ لقد ظهر من الأعاجم اعلام كان للواحد منهم أحياناً من الدور المعنوي ، ومن القيمة في الاسلام ، بل ومن التأثير العملي في الحياة ، أضعاف ما كان للزندقة من دور وأثر . كان واحدهم أحياناً يمثل بمفرده تياراً كاملاً يعدل الزندقة ويزيد . والغريب ان الكثيرين ممن درسوا الشعوبية ويدرسونها ، لا يذكرون أو يتذكرون أن هؤلاء هم من العنصرية نفسها التي ظهرت منها ديانة الزندقة ، المتهممة بمحاربة العربية ومحاولة تخريب الاسلام ، من أجل ارجاع ايجاد الفرس وأكسرتهم .

وإذا كان الانصاف يقتضي أن نذكر ، إلى جانب الاعلام الذين ذكرنا في ميدان الزندقة من العنصر الأعجمي ، اعلام التيارات الاخرى من العنصرية نفسها ، فإن "تَحَرُّجْنَا - كما ألحنا في أوائل البحث -

من أن نكون منجرفين بدورنا في تيار الانتصار والتفاخر والطمع الذي جرف العرب والفرس ، في ماضٍ وحاضر ، يمنعنا من ولوج هذا الباب الذي لم يفتح منه إلا كيد وتطاحن وشق صفوف ، ثم نفور وكره وحقد بين الاخوة الذين أخلصوا للدين الواحد ، وبين الشعبين اللذين أعطتا تعاونهما اينس الثمار لحضارتهما المشتركة . وإذا كانت الالتزام بالقواعد العلمية المفروضة لدراسة أدبية أو تاريخية يوجب أن نـدع الاعتبارات العاطفية جانباً ، ويقتضينا أن نقيم هذه المقارنة ، فأنسا نكتفي - لنظهر جسامة الدور الحضاري الذي كان للاعاجم في خدمة الاسلام واللغة العربية - بالاشارة ، اشارة فقط ، إلى عدد منهم ، كابن سينا ، والغزالي ، وابي حنيفة ، وأحمد بن حنبل ، وسيدويه ، والطبري ، والشعالي ، وابن قتيبة ، والصاحب بن عباد ، وأبي الفرج الاصفهاني ، ونظام الملك ^١ ، ومحمود الغزنوي ^٢ ، وصلاح الدين الأيوبي ، والرازيين (الطبيب والحكيم) ، واخوان الصفاء ، وجلال الدين المولوي المعروف بجلال الدين الرومي ، وفريد الدين العطار ، ونصير الدين الطوسي ، وآل نوبخت ، وأمثالهم .

اننا لا نريد أن ننظر إلى هؤلاء كمجرد أفراد ساهموا في موضوعات آمنوها واعتمقوها . انهم في نظرنا تجسيم لروح الأمة وعنوان

١ - نظام الملك هو الوزير السلجوقي المدير الذي أنشأ سبع مدارس كبرا لتدريس الفقه والمعارف الاسلامية في حواضر اسلامية كثيرة كـبغداد والبصرة واصفهان ونيسابور وهرات وبلخ وفي أقصا بلاد الروم . وقد عرفت هذه المدارس في التاريخ باسم المدارس النظامية ، نسبة لمؤسسها نظام الملك .

٢ - هو السلطان محمود الغزنوي الذي فتح الهند ونقل الاسلام إلى شبه القارة الهندية على يده .

لشخصيتها . انهم يمثلون نفسياتها ومفاهيمها الايمانية واتجاهها الفلسفي ، أي التيار الفكري والسياسي العام الذي كانت تعيشه وتؤمن به ، وانهم ما كانوا لينجحوا ويبرزوا ويلقوا الاتباع والمعجبين والتأييد والشهرة ، في الأوضاع الاجتماعية التي عايشوها ، بل وتلك التي خلدت أسماءهم في العصور التي تلتهم كذا لك ، لو لم يكونوا يمثلون تفكيرها العام وخواطرها وآمالها وأمانها وأحاسيسها ونزعاتها الايمانية . الذين كانوا يقتلون أو يضطهدون في مجتمع من المجتمعات ، وبخاصة من كانوا في المجتمعات الاسلامية السالفة ، لما اذا كانوا ينتهون إلى تلك المصائر ؟ هل إلا لانهم لم يكونوا يمثلون مجتمعاتهم ؟ لم يكونوا يمثلونها ، إما لانهم كانوا أعلا مستواً منها ، كالفلاسفة وبعض الافذاذ الذين سبقوا أزماتهم ، فلم تكن تلك المجتمعات تدرك مستوياتهم ، لذا لم تحتل عبقرياتهم ، وإما لانهم كانوا يخالفون تلك المجتمعات في أسس معتقداتها وفي نفسياتها ومسير تفكيرها السياسي والروحي العام ، كالزنادقة والحركات الالحادية والنحل المشتطة ، لذا فشلوا ولم تنجح دعواتهم وحركاتهم .

ثم دعنا نلتساءل ، من ناحية ثانية : هل انتج هؤلاء الأفذاذ الذين عدّنا بعضاً منهم ، ما انتجوه ، كفرس أم كعرب ؟ في رأينا أنهم ما كانوا لا هاذ ولا ذاك ، بل انهم كانوا يتصرفون كمسلمين فقط ، كمسلمين أولاً وآخرأ ، تماماً كما تصرف أبو ذر ، وابن عباس ، وعمر بن عبد العزيز ، والشافعي ، والكندي ، وسواهم من العرب الذين ترفعوا عن عصبية ضيقة ، وذابوا في رسالة سمت عن حدود الجنس واللون والعنصر .

فالشعب الذي ظهرت منه كتب « إحياء علوم الدين » وصحيح البخاري ورسائل اخوان الصفا ونجاوا جلال الدين الرومي في واجب الوجود وفي يتم بطحاء مكة ، وأمثالها من عظيم الاسفار وأبكار الأفكار وعيون الآداب ، لا يمكن أن يُشكَّ في اخلاصه للاسلام ؛ والبلاد التي انجبت للغة العربية خدَمَة ومتخصصين من أمثال الكسائي والفراء وأبي علي الفارسي ، وتقبلت وشجعت كتاباتهم ، لا يمكن أن يُتهم أبناؤها بانهم كانوا يأترون بالعربية ويحاربونها ويعملون على تقويضها من أجل ارجاع أمجاد قومية تناوئها .

بل لنذكر الحواضر العلمية البعيدة آلاف الأميال عن حدود أقرب أرض عربية لها ، كم قدّمت للاسلام ، وكم رعت العربية ، لغة كتّابه ، وعزّزتها وأرست قواعدها وأعلت من لغويتها وشعرائها وكتّابها والمصنفين فيها : اصفهان التي شجعت ابن العميد والصاحب بن عباد وابن مسكويه والكثير من أمثالهم ، ونيسابور التي حضنت الثعالبى وابا الحسن العامري وبديع الزمان الذي هاجر اليها من همدان حتى يكمل فيها ثقافته العربية والاسلامية ، وطوس ، وهرات ، وغزنة ، وسمرقند ، وبخارا ، وأمثالها ، التي خرّجت لغويين كانوا أركاناً في خدمة اللغة العربية ، رغم ان بعضاً منهم لم تطل قدم له أرضاً عربية ، أو علماء رضعوا لبان المعرفة في احضانها ، واغتدو لب الحكمة من رحباتها السباح .

والمساجد الجوامع التي لا تزال منائرهما في ديار الاعاجم منذ القرون السحيقة تشهد لله بالوحدانية ولنبي الاسلام بالرسالة ، وحلقاتها التي

الذين عاشو خدمة للإسلام والذين ماتو لأجله ، لا يَتَّهَمون باخلاصهم ٢٩٧

قلَّبت الفكر الاسلامي عبر الاحقاب وأغنَّته وعمقته ، والمدارس التي كانت تقدم لطلابها مع العلم مسكنًا وطعامًا ، والخانقاهات^١ والزوايا التي عمت اقطار آسيا المركزية ، جنوبيَّها وقلبيها وشمالِها ، ترق فيها نفوس المريدين شوقًا إلى الوصول إلى الأحد ، وتعلو وتعلو وجنداً برسالة العربي وسيدها ، وقوافل الحجيج إلى مكة من الارباض البعيدة ، عبر الاخطار ومشاق الاسفار ، يواكبها الآتون رجالاً وعلى كل ضامر ، ليَطْوُوْهُ بالبيت العتيق ويحَارُو بين يدي صاحبه : لَبَّيْكَ لَبَّيْكَ ، والاشعار العاطفية الحرًّا تغزلًا بالاسلام أو لهفًا عليه ، في قصائد شعراء الفارسية الكبار من أمثال ناصر خسرو والعطار والسنائي وجلال الدين وحافظ شيراز وزميله سعدي الذي يقول مثلاً من قصيدة طويلة في رثاء عاصمة الخلافة الاسلامية بعد سقوطها في أيدي المغول :

نسیمُ صبا بغداد بعد خرابها تمنيت لو كانت تمر على قبري^٢

وافواج المجاهدين أمام حملات الغزاة دفاعاً عن ديار الخلافة أو ثغورها ، بل الجيوش التي جُيِّشَتْ ، والكتائب التي عُيِّبَتْ ، والحملات التي جُرِّدَتْ ، والملايين التي هُدرت ، وأمثالها من فداءات وتضحيات

١ - خانقاه : مجمع الصوفية وال دراويش ، وهي معربة ، فارسيَّتها « خانِگاه » المخففة من « خانه گاه » ، ومعناها : مركز البيت ، أو البيت المركزي - راجع : فرهنگ عميد .

٢ - نسیم كانت قديماً مؤنثة . يقول فيها درزي : Etait anciennement féminin راجع : Supplément au dictionnaire Arabe

وفعاليات من أجل نشر الاسلام وتوسيع رقعته ، كلها تُنسى وتُسَقَط من حساب ، أو يُستهان بها ويُشكّك أو يُشكّك بإيمان شعوبها أو اخلاصهم ، لان زنديقاً منحدرأ من عنصرية تلك الشعوب جدّف على الرسالة الاسلامية وهاجم العرب ، أو لأن قلة من المتعصبين المحدودين - ومثلهم تجد في كل ملة وجماعة ، ومثلهم تجد بين العرب كذلك - كانت عصبيتهم القومية أقوا في نفوسهم من اسلامهم؟؟ إذا فكل تلاميذ السيد المسيح كانوا خوّنة لان يهوذا الخائن كان له تلميذاً ١٢ إذا فكل مسامي العهد الأول الذين عاصرو الرسول وعاشوه منافقون ، لأن بعضاً منهم كانوا منافقين ؟!

صدق هاذم الملايين في اسلامها ، واخلاصها لدينها الذي ما أحلت في حياتها غيره طوال طوال من قرون ، حقيقة واضحة تبهر أمامها هاذم الانحرافات الصغيرة ، أما الظاهرة التي أشرنا إليها قبلاً ، وهي تجاهل هاذم الحقيقة الكبرى من قبل معظم الكتّاب ومدرسي الأدب حين يتعرضون لموضوع الشعوبية بصورة مستقلة ، واستغراقهم في جزئيات صغيرة لا أهمية لها أمام المعاني الكبرا الماكسة لها ، بل تحريهم وتبعمهم لأخبار وتفاصيل كأنهم يفتشون عن أمثالها ويصطادونها اصطيداً ، فهي الجانب الأكبر في مأساة الاسلام ، ديناً وحضارةً ومجتمعاً ودولة ، بل مأساة كل دين وكل حضارة وكل مجتمع ... مأساة الاسلام حين يفرق أبناءه في صراع بين سنة وشيعة ، بين موال وعرب ، بين انصار خلق القرآن وأنصار لقدمه ، بين تصوف وتفلسف ، لدرجة ان الواحد منهم تعمر نفسه بالنفور بل

بالحق والكراهة لابن دينه المختلف معه في الاجتهاد، اكثر بكثير جداً من نفوره من غريب ليس من هذا الدين، متناسياً أنها جميعاً ينهلان من ينبوع واحد ويعودان لمنطلق واحد ويجهدان اخلاصاً لمبدأ واحد... مأساة المسيحية بين نساطرة ويعاقبة أو - في مرحلة ثالثة - بين كنيسة شرقية وكنيسة غربية، وبين كنيستين وپروتستانتية، الخ. لدرجة ان الواحد منهم، من شدة غيظ أو فرط كيد، يرا نفسه أبعد عن ابن دينه الذي يختلف معه في الفرع، من الغريب الذي يختلف معه في الأصل... مأساة المجتمعات والدول التي عرفت تأمر الاسر المتصارعة على الحكم، والتي وصل الكيد ببعضها، أو يصل، لتفضيل الأجنبي على مواطنه الذي ينافسه، رغم ان هذا المنافس هو أخوه، أو ابن عمه، أو ما قارب.

والشعوبية إنما هي تجسيم هذه الظاهرة في الاسلام. أمتان عظيمتان، بل أمم تذوب في وحدة ايمانية وفكرية واجتماعية، وتعاون، وتعطي، وتخدم الانسان وتاريخ البشرية والفكر الحضاري الرفيع، ثم على الجوانب من الأمتين، أو من الركنين اللذين قامت عليهما حضارة مشتركة لتلك الامم، إثارات صغيرة، أو نعرات حاقدة، عنصرية، ما أعجب ما تلقا دعاءاتها وإغواءاتها من استهواء واهتمام واستجابة، حتى انها تستحوذ تماماً على عديد من النفوس، وتمسك غشاوات على العيون، وتعمي عن كبريات الحقائق!

غريب كيف يولي كثير من دارسي الشعوبية أهمية بارزة لقومية القلة التي تكتب ضد عنصريتهم، ولا يولون هذه الأهمية نفسها، لقومية

الكثرة التي تخالفها من العنصرية ذاتها. عندي أن مثل هؤلاء الكتاب والدارسين ، كمثل من يشكك في إسلام رجل قام يتهياً للصلاة ، وتشكيكه في إسلام الرجل متأث من انه توضاً بطريقة لا تماثل طريقته التي يراها هو أصلح للوضوء (وقد كنتُ شخصياً شاهداً لحالة مماثلة) ؛ فهاذا الرجل الذي ضاق نظره حتى انحصر في رؤية الاختلاف الطفيف في الطريقة ، عَمِيَ عن المبدأ العام كله ، مبدأ أن هاذا الرجل إنما قام للصلاة بسبب إيمانه ، وانه إنما يتجشم جهداً ، أو يحرم ذاته راحة ، أو يؤخر عن نفسه متعة ، أو انه يذر بيعاً ، ليسعاً إلى ذكر الله ، وليعمل بأوامر هاذا الدين الذي يُلزمه بصلاة ووضوء ، فهل مثل هاذا النوع من الأحكام على الأعمال صائب أو عادل ؟ أيمثل حقيقة مواقف أصحابها ؟؟

نُرا ، هاذا الدارس المحقق من كتّاب العربية ، الذي يتوقف عند مثل هاذه الصغائر ، ويوليها أهمية ويحسّتها ، متجاهلاً أو غير آبهٍ للكبريات التي تصرخ بالحقائق المعاكسة ، هل هو أقل إضراراً بالإسلام وبمجتمع المسلمين ، أو بتراث العرب ، من الاعجمي العنصري المتعصب الذي يحمل على العرب وعلى الاسلام ؟ أليس انها متماثلان في العمل ، وانها ينتهيان إلى المنتهى نفسه من تقطيع الشائج ، وتمزيق الروابط والصلات ، وإثارة النعرات ، والتذكير بعوامل الخلاف التي تباعد بين الاخوة الأقربين ، أو الجيرة المتعاطفين ، من أبناء الملة الواحدة ؟

ذلك النَفَس العنصري المتعصب الذي يحد من انطلاق الفكر ، يقلّص مجال التعاطف الانساني بين الشعوب ، والذي كان السوس الذي نخر شجرة الاسلام وحضارة الشرق ، تساوا العرب والمعجم في إيقاده

كتابات الشعوبية القديمة أهون من بعض الكتابات القومية المعاصرة ٣٠١

والمساهمة فيه ، في قديم وفي حديث ، فلم يكن هاؤلاء فيه خيراً من ألائك ، ولا ألائك أفضل من هاؤلاء . بل نحن نذهب إلى أن الكتابات العنصرية الشعوبية القديمة ، على كثرة ما كتب حولها وما نقل من متونها والردود عليها ، كانت أقل تأثيراً في مسير الأمة وإنتاجها ككل ، وأقل إضراراً بوشائج الجوار والتاريخ والدين والمصلحة التي ربطت وتربط بين العرب وأعاجم الشرق ، من الكتابات القومية العنصرية التي ظهرت في القرون المتأخرة ، وبخاصة في العهود الحديثة ، والدليل أن العلماء استمروا في الظهور وفي العطاء وخدمة الاسلام والعربية في قديم ، آونة اضطرار حركة الشعوبية وطوال قرون ثلثتها ، أي أن الكتابات تلك ، لم تستطع أن تفرض لونها التعصبي الحاقدي على مجمل الأمة وان تطبعها بطابعها العام ، بينما نرا بوضوح ، أن الكتابات القومية العنصرية في العهود الحديثة ، سواء منها الكتابات الهادفة الحاذقة ، أو تلك الانفعالية الضالة المضلّة ، تساعدها عوامل أخرى عدة ، أدت عند العرب وفي بلاد الأعاجم ، إلى توليد أجيال نشأت على العصبية العنصرية ، وربيت وفي اللاوعي من نفوسها اقتناع عميق ، تخمّر عبر السنوات الطوال ، بأن الفريق الآخر لا يضمّر لها غير سوء ، ولا يريد لها أي خير !! بل ان النفور وسوء الظن عند الفريقين بلغا من المقت والشدة شاطئاً غدت تفسر عليه دعوات التعاطف بين الشعوب التي كوّنت حضارة هاذا الشرق الاثيلة - رغم انه لا يزال بين الواحدة والواحدة منها جوار ، وصلات تاريخية ، وروابط عاطفية ، ومصالح مشتركة - بأنها دعوات ضارة بمصلحة كل من القوميتين وشعوبها !

هاذا إذا لم تكن المصيبة أكبر بتفسير أسوأ !!

أفليس هذا الذي كان يريد ، ولا شيء غيره كان يريد ، مفتعلو فتنة الشعوبية في الاسلام ؟

وأليس هذا الذي يريد ، ولا شيء غيره يريد ، من لا يزالون يريدون أن تبقا شعوب هذه الحضارة متباعدة متناحرة ، فلا يعرف العرب لهم تواداً أو صداقات بين الأعاجم ، ولا يعرف الأعاجم قرباً لهم أو تعاطفاً بين العرب ، أو بين بعضهم والبعض !!؟

إن هذه الأجيال التي نشأت في العهود المتأخرة على العصبية العنيفة عند الطرفين ، وربيت ، بسبب تلك الكتابات الهادفة أو الانفعالية ، وكل منها سميء الظن بالطرف الآخر ، كان لها كتابها ودارسوها الذين يمسكون تفكيرها وأحاسيسها ، والذين ينطلقون في دراساتهم وأبحاثهم ومقالاتهم من المعطيات التي خلفتها قلة قلنا إنها غرقت في صراع جانبي لا يمثل وجدان الأمة وروحها العامة ، فهل يكفيننا كي نغفر لهاؤلاء الكتاب والدارسين هذا النوع من الكتابات - وهم الذين يوجهون تفكير شعوبهم ويدفعونها نحو مجاري تاريخية مصيرية - انهم نشأوا على كتابات مضللة ، وانهم حسنوا النية لا يريدون لأمتهم سوا الخير وحده ؟ ألم يأن لكتاب الجيل الحاضر ، وقد وقفوا في الابحاث الادبية والتاريخية على قواعد ومقاييس جديدة ، وفي تحليل الأمور وتفسير الأعمال والمواقف على جوانب نفسية واجتماعية وسياسية ومصلحية ، لم يكن يدرك أمثالها كتاب الشعوبية الأوائل ، أن يخرجوا من الحدود الضيقة التي وضعهم فيها ألائك الكتاب ، سواء سيئوا النية منهم أو ضيقوا الافق ، والتي تجعلهم في كتاباتهم وابحاثهم

متحيزين لعصبيتهم ، ودون أن يدرو ، حتى قبل أن يبدأ أو تلك الكتابات والابحاث؟؟ أما حان لهم ، وقد تقاربت الشعوب ، وتلاقحت الحضارات ، ومالت الفوارق بين النحل الى الزوال ، واتجهت المذاهب نحو التوحد ، بل حتى الأديان جنحت نحو التداني والتعاطف ، أن يرتفعوا عن هاذة السفوح التي استبقاهم يتصارعون فيها عدو مشترك ، ليُطْلَوا من على القنن فوقها على معان انسانية وحضارية أجمل ، ويستشفرو عناصر اخوة وتعاطف ومصلحة جمعهم في ماض ويمكن أن تجمعهم في آت ؟! أما أن لهم أن يدركوا أنهم بكتاباتهم التي تذكّر بالسواد وتحذّر من سواد ، وتدعو الى سواد ، إنما يجددون تلك الشعبوية التي اضرّت بتأريخهم كل الضرر ، وأن محاربة تلك الفتنة لا تكون بمهاجمة وانتقاد وتحريك بؤر كرهية الروائح ، لان المهاجمة ستُبادَل بمهاجمة ، والانتقاد سيقابل بانتقاد ، والمقت بمقت أشد ، والشمرة ؟ كره متجدد ، وتباعدا بين الاخوة متجدد ، وضرر بمصالح الامتين متجدد ، وفي مرحلة اكثر ايجاباً لتأمين صداقات وأصدقاء للعرب

لقد حان لهم أن يدركوا أن الشعبوية لم تكن غير أذايا ومتاعب للأعاجم وللعرب جميعاً ، وان الفريقين كليهما قد تضررا منها بالغ الضرر . فالأعاجم جعلتهم يدفعون الجزية وهم مسلمون ، وخفضتهم في دولة الإسلام - خلافاً لما يقضي به الإسلام - طبقة " دنيا حتى يُمنع الواحد منهم أحياناً عن الصلاة على جنازة ولو كان بتقوا سلمان ، إذا حضر عربي ، ولو من الفساق ^١ ، وحتى يُبحث يجد ، في صلب

الشريعة وأحكامها ، إن كان في التزاوج بينهم وبين العرب تكافؤ^١ ، حتى ولو كان الزوج دُهقاناً في قومه أو شيخاً من أطهار الزهاد ، وكانت الزوجة من آخر قبيلة من قبائل العرب ، أو بنت بائع للسملك في أسواق البصرة .

والعرب جعلت الشعوبية دولتهم تحت عرشٍ دائمٍ الاهتزاز ، وجعلت المؤامرات على كياناتهم متصلة ، وأوجدت بين العناصر التي كوَّنت اسرة الخلافَةِ نفْرةً - والخلافَةِ انما راس مالها توادُّ العنصريّات المختلفة في مجتمعاتها ، ونسيانها ذواتها لتتوحد وتذوب فروقها تدريجياً لمصلحة كيان الخلافَةِ المشترك - فإذا تلك العناصر متباعدة ، وإذا حماسها لكيانٍ يحمل طابع واحدةٍ منها تطعن بها يفتن ، وإذا الأواصر التي تشدُّ عمْدَ الخلافَةِ تهن وتنهحل ، وإذا ماذا كله يجعل بقيام الدويلات التي كان قيامها إيداناً بأفول شمس الحضارة في الشرق كله .

لقد حان لدارسي التاريخ وللمحققين المعاصرين من كتاب العرب والاعاجم ، ان يلتفتوا الى هاذِهِ الحقيقة ، وان يحكموا على المرحلة التي ظهرت فيها الشعوبية بالموازين التي تناسب تلك المرحلة ، لا أن يقيسوها على المرحلة الزمنية المتأخرة التي يعايشونها هم ، فالعمود المتأخرة تختلف بان الدارس يجد فيها بين يديه ، في ما يجد من عناصر لدراسة الشعوبية ، أقوالاً وكتابات وأعمالاً ومواقف تاريخية لدعاة العنصرية ، تساعد على شحن النفوس بالحقد ، وتذكر بالفوارق العنصرية

١ - مسألة التكافؤ أو الكفاءة في زواج العرب والاعاجم من المسائل البارزة في الفقه الاسلامي ، ولمظم المذاهب فيها رأي أو أحكام .

أو المصلحية بين الشعوب التي كوَّنت في الماضي مجتمع الاسلام ، بينما لم تكن هاذة الاقوال والكتابات والاعمال والمواقف في المرحلة الاسلامية الأولى قد ظهرت بعد ، حتى تكون السبب - أو واحداً من الاسباب - في ظهور الشعوبية . كذلك تختلف العهود المتأخرة بأن الصراع فيها بين العنصريات والقوميات المختلفة ، كحالها في أي مجتمع عادي آخر ، ظاهرة طبيعية وأمر يمكن توقعه ؛ بينما الأمر لم يكن كذلك في المجتمع الاسلامي الأول ، لأنه كان من المجتمعات الانقلابية الثورية العاطفية التي تشكلها أجيال شديدة الإيمان بالشعارات الجديدة ، ولم يكن طبيعياً - في نظرنا - في المجتمع الذي تقبل سلمان الفارسي سيداً كريماً ثم حاكماً مرموقاً في دولة الاسلام ، بعد إذ هو عبد يباع ، أن يأبه لتباين العنصر ويقف عند اختلاف القوميات ، لو لم يكن ثمة من يثير فيه هاذة النعرات ، ويحسم عوامل التفرقة ، ويذكّر الناس بعنصرياتهم التي تميز بعضهم من بعض بفروق.. تماماً كما لم يكن طبيعياً أن تظهر عصبية قبلية في ذاك المجتمع الثوري العاطفي نفسه الذي نسي فيه الاوس والخزرج - مثلاً - خلافاتهم وسنوات صراعهم ليصبحوا وحدة جديدة متكاملة متعاطفة اسمها « الانصار » ، كما نسبت بكر وتغلب وتميم وكلب - مثلاً - وباقي القبائل قبليّتها أمام الشعار المنادي بأن « لا عصبية في الاسلام » ، ليصبحوا جميعاً مسلمين أو غير مسلمين ؛ فلماذا ظهرت تلك العصبية القبلية التي ظهرت بعد سنوات قلائل من عهد الرسول ، والتي تُفسخ المسلمين قبائل قبائل ، وتذكّرهم بأنهم أسديون أو ثقيفيون أو كنانيون أو هذيليون... هل إلا لأن حاكماً ، أو أسرة ذات سلطان ، كان له ، أو لها ، مصلحة في اختلاف هاذة القبائل ، فعمل على أن تختلف ، حتى يشغلها بعضها ببعض عن الدولة ، وعن حق

٣٠٦ عُرِفَ محرّكو العصبية القبلية ولم يُعرف محرّكو العصبية العنصرية

البيت الحاكم أو عدم حقه في الحكم؟؟

أما الذين جددو العصبية القبلية وأذكوها ودفعو القبائل دفعاً إلى أوارها المحتدم ، أما أصحاب المصلحة في تناحر القبائل وانشغالها عنهم ، فقد دل عليهم التاريخ وأشار اليهم المؤرخون ، وتحدث عنهم الكتّاب والدارسون ، وهم بنو أمية الذين كانوا يشجعون أصحاب النقائض بين شعراء العهد الأموي ، ويحضنون مشيري النزعات بين القبائل ، ويوجهون من وراء ستار ، معركة التلاسن والتحارب والتنافر والتمزيق بين عرب وعرب ...

وأما الذين أثارو العصبية العنصرية بالشعوبية ، ودفعو العرب والمجم فريقيّ صراع إلى أتونها الفائر ليحطم بعضهم بعضاً ، أما أصحاب المصلحة في أن يتفكك كيان المجتمع الديني الكبير الذي ضم العرب والاعاجام ركنين ركنين لحضارته ، ألائك الذين غرّرو بكتّاب النقائض من مؤلفي العهد الإسلامي ، وأثارو فتن الاقليم والعنصر بين الشعوب ، والذين كانوا يوجهون من وراء ستار ، معركة التلاسن والتحارب والتنافر والتمزيق بين عرب وعجم ، فقد تجاهلهم التاريخ ، ولم يتساءل عنهم المؤرخون ، وغفل عنهم كذلك المحققون والدارسون ، السابقون منهم واللاحقون ، قداماهم والمعاصرون ؛ لماذا؟ لأنهم لم يدركوا سر اللعبة الدينية العنصرية. الخطرة التي دمرت كيان دولتهم ، ونخرت وجودهم المعنوي ، وعصفت بروح الود والتعاطف والتعاون التي عليها قامت حضارتهم المشتركة .

فن هم أصحاب تلك اللعبة ؟

من هم مفتعلو حركة الشعوبية في الاسلام؟؟

٥-٤

نصل بذلك إلى السؤال الذي طرحناه قبلاً ، بعد أن لاحظنا أن ظهور الشعوبية في الفترة التي ظهرت فيها ، ليس ظاهرة طبيعية ، وقدّرنا أن تكون هاذة النزعة قد أثّرت بصورة متعمدة ولغرض مقصود ؛ ثم تساءلنا عن صاحب المصلحة في تمزق الدولة الاسلامية كدولة دينية ، وعن مَنْ يمكنه أن يقوم في ذلك المجتمع بهذا الدور ، فقدّرنا انه دين سابق ، لم يكن يستطيع أن يغزو الدين الجديد بمعتقداته الإيمانية ، فلجأ إلى العنصرية القومية ، في مجتمع تعددت فيه العنصريات ، يثيرها ويذكّيها - والانسان ضعيف أمام نزعتها قريب الاستجابة لإثاراتها - وبدأها بإثارة العربي أولاً ، وإشعاره بالافضلية في الدولة التي تحمل طابعه ، مما دفع العنصريات الاخرى لردة فعل ، كانت تيار الشعوبية بآسيه وعميق دوره في الاسلام .

وفي استعراضنا للديانات التي كانت في المجتمع الاسلامي ، وهي المانوية والزرادشتية والنصرانية واليهودية ، لنا مَنْ منها أقرب لأن يكون صاحب هاذو الدور ، استبعدنا ، على الصعيد المنطقي النظري ، أن يُشير اقباع الديانتين الأوليين الذين لم يكونوا من العرب، نزعة تقول بتفضيل العربي عليهم ، وقدّرنا أن مفتعلي هاذو الحركة يجب أن يكون ولاؤهم الديني لغير الاسلام ، لأنهم إنما يرمون إلى تحطيمه ، ولاؤهم العنصري أو القومي لغير الاعاجم ، لأن المنطلق العنصري

للشعوبية (وهو تفضيل العربي) ، ستنعكس نتائجها اضراراً عليهم
هم بالذات .

فلما توقعنا - قبل أن ندرس احتمال أن يكون ذميو الجزيرة من
نصارا أو يهود هم الذين افتعلوا هذه الحركة - لنمحس موقف الفرس
خاصة على الصعيد التاريخي ، لأنهم هم الذين اتهموا أولاً وعامة
بهاذه الحركة ، ولينزِنَ الروايات والاختبار الكثيرة التي تدور
حولهم ، لاحظنا أن الواقع التاريخي أيضاً - بالإضافة إلى المنطق
النظري الذي أسلفنا - يُبعد عن القوم احتمال أن يكونوا هم مفتعلي
الشعوبية وسيلةً لتحطيم الاسلام من داخل ، لأن إيمانهم لم يكن يقل
إطلاقاً عن إيمان العرب بهذا الدين ، ولأن أحوال الفرس الاجتماعية
قبل الإسلام ، ومواقفهم ووفرة الاعلام الذين خدموا الدين واللغة
منهم في الإسلام ، تشهد بغيرتهم على دينهم الجديد وتمسكهم به وعلى
عدم رضاهم بالاضرار بدولته وكيانه . أما الذين اتهموا من الفرس
أو سواهم من الأعاجم بالقيام بنشاط عملي في الاسلام لتحطيمه ،
وكذلك النزعات المناوئة التي ظهرت ضد الاسلام أو العربية ، فلم
يكونوا - ولم تكن - يمثلون طابع الغالبية من عنصريتهم ، وكانوا من
الضعف بحيث لا يجدر أن يقارنوا بتلك الغالبية ؛ وأما الأقوال والمثالب
والنقائص والردود العنصرية التي تمثلت في مؤلفات ، أو نقلت الاخبار
تفاصيل أو خلاصات لها ، فقد اشترك العرب والأعاجم فيها بمنزلة سواء ،
وتضرر فيها ألائك بمثل ما تضرر هاؤلاء ، وكانوا جميعاً ضحايا اللعبة
التي خطط لها - في ما نقدر - ألائك الذين أرادوا تحطيم الإسلام من
داخل ، والذين عرفوا أن أفضل السبل إلى ذلك إنما هو في ضرب

عنصرياته بعضها ببعض ، ففعلوا .. ونجحوا .

٦

فإذا جئنا نناقش ، على الصعيد النظري والواقعي ، احتمال أن يكون النصارا أو اليهود من العرب ، هم الذين افتعلوا هذه الحركة المدمرة في الإسلام ، نرا قرائن كثيرة تشير إلى أن اليهود - لا النصارا - هم الاهل للقيام بمثل هذا الدور الخفي .

والمقصود بالمناقشة على الصعيد النظري أن نرا: هل يمكن من حيث المبدأ ، أن يقوم أي من هؤلاء بمثل هذا الدور ؟ هل وضعه الديني ، أو نزعته القومية ، أو عقيدته الإيمانية - مثلاً - قدفعه الى مثل هذا التصرف ؟ وعلى الصعيد الواقعي : أن نرا إن كان ثمة في تاريخ هذه الملة أو تلك ، سوابق أو تصرفات مماثلة تزكي - أو تنفي - عنها التهمة .

أما على الصعيد النظري ، فيتساوا النصارا واليهود العرب بأدىء ذي بدء ، كما أسلفنا ، بأن مثل حركة الشعوبية - إذ تضر بالإسلام كدين - لا تضر بهما دينياً ، بل وربما تنفعهما أيضاً ، وانها - إذ تنعكس أضراراً مادية على الأعاجم من اتباع الزرادشتية أو المانوية - لا تضر بآتباعهم بصورة عامة . ولاكن إلى جانب هذا العامل المشترك ، نجد عوامل أخرى مختلفة تعزز حصر التهمة باليهود وحدهم :

١ - ففكرة وجود شعب متميز يَفْضَلُ باقي الشعوب - وهي العامل الأول في ظهور الشعوبية حين رأيناها ردة فعل لنزعة تقوم على تفضيل العربي - فكرة "نجدها في اليهودية دون الديانات الأخرى . لعل اتباع كل ديانة يرون أن دينهم - كدين - هو الحق أو هو الأصوب ، ولاكن فكرة أن الله يميز جنساً بشرياً - كجنس - ويفضل شعباً من الشعوب ، فيقفه على نفسه ، ويجعله شعبه المختار ، فلا نجد مثلها إلا عند اليهود وحدهم .

فهم يؤمنون أولاً بأنهم من عنصر يختلف عن عناصر البشر الآخرين ^١ ، وان عنصرهم ذاك أسما وأفضل ، ثم أن الله اختص نفسه به إذا العنصر ، فهم خاصته الأحباء وشعبه المختار بل المقدس ^٢ . وما يُقدَّر من أن الله تعالى في العهود الوثنية قد فضّل اليهود على الشعوب الأخرى المشتركة الوثنية المجسمة ، بسبب عبادتهم دونها للاله الواحد المجرد ، فسره اليهود لا بأنه تقدير للمستوا التجريدي الغيبي الذي ارتفعت

١ - أنهم يؤمنون أن « الفرق بين الإنسان والحيوان ، هو بقدر الفرق الموجود بين اليهود وباقي الشعوب » - الكنز المرصود في قواعد التلمود ، ط ٢ ، ص ٦٧ .

٢ - هاذا التفسير ناتج من تكرار عبارة « الشعب المختار » في العهد القديم ، التي فسرها اليهود بأن الله اختارهم كجنس - لا كأتباع - لدين - شعباً خاصاً به وحده . مثال ذلك ما جاء في سفر الخروج (٥: ١٩) من قول الله لليهود في بركة سيناء: « والآن ان امتثلتم أوامري وحفظتم عهدي ، فإنكم تكونون لي مملكة أحبار وشعباً مقدساً . ومثله أيضاً في سفر اشعيا (٢٠: ٤٣) « أجعلُ مياهاً في البرية وأنه - أرا في القفر لأسمي شعبي المختار » الخ ... - رجعنا في نصوص الكتاب المقدس إلى ترجمة اليازجي .

اليه العبادة في الشريعة الموسوية الأولى ، بل انه تمييز عنصري لجنسهم هم بالذات ، وان باقي الاجناس لا يمكن لها أن تصل إلى مرتبتهم حتى لو عرفت التوحيد وآمنت بالإله الغيبي المجرد ؛ فالتمييز من قبل الله هنا يختص بالعنصر البشري الذي كان منه اليهود وحدهم ، والتفضيل عندهم ليس - كما يذهب اتباع الديانات الأخرى بشأن دياناتهم - للعقيدة كعقيدة ، بصرف النظر عن جنس صاحبها أو عنصريه أو لونه ، بل للجنس البشري ، المتميز ، الذي ينحدرون منه .

وهاكذا فالناس في نظر اليهود على درجتين : درجة أولاً أرفع وهم اليهود ، ودرجة ثانية أدنا هم باقي الناس ، ويسمونه «الأمم» أو «الشعوب»^١ ؛ والفرد البشري هو إما يهودي ، وإما - وفقاً للنسبة التي صارت متداولة اليوم - «أممي» أو «شعوبي» . أليست هاذة الطبقة العنصرية بالذات ، هاذة «الافضلية» و «الشعوبية» اليهودية ، هي الفكرة التي وُسوس بها للعربي ، فأدت إلى ظهور الشعوبية في الاسلام ؟ فإذا كان هاذذا الداء قد أوحى به للعربي إيماءً ، فمن تراه جديراً بالإيماء به ؟ أليس شخصاً يعرف مثل هاذذا النوع من التمييز في حياته أو في تفكيره على الأقل ؟ أهو - مثلاً - النصراني

١ - في سفر التثنية (٢١:١٤) من العهد القديم : « ولا تأكلوا شيئاً من النبائل ، وإنما تعطونها للغريب الذي في مدنك فيا كلها ، أو تبيعها ، لأنك شعب مقدس للرب إلهك » . وفي اشعيا (٤٥:١٩-٢٠) : « أنا الرب .. اجتمعوا وهاؤوا وتقدموا جميعاً يا أيها الناجون من الأمم » . وفي المزامير (١١٠:٤-٦) : « الرب رؤوف رحيم .. أبدا لشعبه قوة أعماله ، إذ أعطاهم ميراث الأمم » . وفي حزقيال (٣٧:٢٨) : « فتعلم الأمم أني أنا الرب المعطس لاسرائيل » الخ ...

الذي لا يؤمن إطلاقاً بأفضلية عنصرية لبشر على بشر ، أم اليهودي الذي يعيش هاهنا الأفضلية في فكره وحسه وأحلامه الإيمانية ؟؟

• • •

٢ - إلى جانب هاهنا القرينة التي ترجح أن يكون اليهود - لا النصارى - هم الذين دسوا بفكرة الأفضلية إلى أذهان العرب ، قدفعوهم إلى المزلق الذي جرفهم والاعاجم ، يحذر أن نلاحظ نتيجة ثانية لفكرة الشعب المختار التي يؤمن بها اليهود ، هي ان الاختلاف الذي يقولون به لعنصرهم عن عناصر باقي البشر ، منهم من الاندماج في الشعوب الأخرى التي يعيشون بينها ومشاركتها أحاسيسها القومية ، ولم يعد اليهودي يستطيع أن يشعر انه هو والذين حوله من قومية واحدة ما دام يختلف عنهم نوعية وما دامو أدنا منه عنصرية ، وغدا يشعر أن قومه الوحيدين ، إنما هم الذين يماثلونه ويوازونه في النوعية والدرجة و « المختارية » عند الله ، والذين يشترك معهم عبر الأمصار المتباينة المتباعدة الكثيرة ، وعبر الأزمان والآماد والعصور ، في حلم واحد ، هم اجتماعهم في كتلة بشري موحد ، وضمن نظام رمو طويلاً إلى إقامته . والنتيجة الطبيعية لهاذا التفكير ، أن المشاركة العاطفية بينه وبين من يعايشهم من غير اليهود باتت مفقودة ، وغدا الذين يعيش معهم في بلد واحد وبيئة واحدة ، ألائك الذين يلد أولاده بينهم ويتكلم بلغتهم ويبادلهم المنافع الاقتصادية ويشاركهم خيرات الطبيعة وكوارثها ، لا يختلفون في نظره عن باقي الشعوب ، وصار جيرانه ومواطنوه هم والأغراب سواء بالنسبة إليه ، ما دام الجميع من « الشعوب »

أو « الأمم » ، وليسو - مثله - من الشعب المختار .

إذاً لا رعاية خاصة في نفسه لمواطنيه وجيرانه وللدولة التي تجمعهم وإياهم في كنفها الواحد ؛ بل ان هاذة الدولة ليست دولته في الواقع ، وشعبها ليس هو شعبه ، و- التالي - لا يهتم عمريت هاذة الدولة أو خربت ، وسلم ذالك الشعب أو باد ؛ بل لا جرج من التأمر على هاذة الدولة إذا رآ في وجودها حائلاً دون قيام دولته هو ، وعلى شعبها إذا رآه يضاده ويستنكر منه تفردده وعدم اندماجه فيه ، بل ما أجل أن يصطرع الشعب الذي يعيش اليهودي بين ظهرانيه ، مع شعب آخر أو شعوب عدة من « الأمم » التي تحجب شعبه المختار ، فيحطم بعضها بعضاً ، وتتمزق وقتاً كل حق تضعف وتهن وتهون ، وتلتحقا عقبة من طريق تجمع شعبه وقيام دولته .

معنا هذا أن اليهودي ، وقد أصبحت اليهودية له ديانة وقومية في آن ، لم يعد يهيمه رقي أو سلامة لغير شعبه اليهودي ، بل إنه لسيتمنا أن ينخلد أي شعب آخر غير ذاك الشعب ، ومعناه أيضاً أن اليهودي ، عربياً كان أو أعجمياً ، لم تكن تزعجه آونة ظهور الشعوبية ، حركة يلتج منها للعجم تنكيل واضطهاد ، أو للعرب اضطراب وتقويض دولة .

وبعبارة ثانية :

إذا كنا قد استبعدنا نظرياً أن يلجأ الزرادشتيون أو المانويون أو سواهم في محاربتهم للاسلام ، إلى سلاح النزعة العنصرية وتفضيل

العربي في دولة عربية الطابع ، لأن ذلك سينعكس أضراراً على أبناء قومهم الفرس ، فإن ذلك ليس مستبعداً من اليهود حتى لو كانوا من يهود فارس ، لأنهم لا يرون أن قوميتهم فارسية وأن الفرس هم شعبهم ، بل كان يسرهم أن يصطرع العرب والأعاجم جميعاً ، من فرس وغير فرس ، وأن ينهار الدين الجديد ، دولة وأتباعاً وعقائد وحضارة .

وهاكذا نجد أمامنا فئة أخرا يمكن أن تلعب دور الفتنة بين العرب والأعاجم في دولة الاسلام ومجتمعه ، هم بقية اليهود إلى أي شعب انتسبو - لا يهود الجزيرة فقط - لأنهم الوحيدون الذين ينطبق عليهم الوصف الذي أوردناه قبل أن يمكن أن يكون ذا مصلحة في افتعال فتنة الشعوبية ، أو يمكن أن يلعب هذا الدور في المجتمع الإسلامي ، وهو من يكون ولاؤه الديني لغير الإسلام ، ولاؤه القومي - أو السياسي - لغير الأعاجم الذين سيكونون ضحايا ما ينتج من الشعوبية من تنكيل .

إذاً قد يكون مفتعلو الشعوبية بعضاً من يهود بلاد فارس^١ ، ممن

١ - كما قد يكون منهم أيضاً مطلقو اسم الشعوبية . بل لا يبعد أن يكون مفتعلو الحركة هم أنفسهم من أعطوها الاسم أيضاً ، تكريساً وعملاً على تكوين موضوع أو مشكلة ، منطلقين من كلمة «الشعوب» التي يجدونها في كتبهم تقابل الشعب المختار ، وإذا صح هذا الاحتمال ، فإنه يفسر ورود اسم الشعوبية منسوباً إلى «الشعوب» بالجمع - خلافاً للقاعدة - وليس إلى «الشعب» بالمفرد ، وينسجم مع شكنا الذي -

يعدمهم الناس 'فرساً لأن مواطنهم ولغتهم وظاهر تصرفاتهم كلها فارسية ، وهم في الواقع يهود لا يوالون في أعماقهم ما يوالي الفرس من دين ورابطة سياسية ؛ كما قد يكون مفتعلو الشعوبية هاؤلاء ، من يهود العربية ، ممن يعدمهم الناس عرباً ، وهم في الواقع يهود أولاً وآخرأ ، لا شيء غير يهود. بل نحن نذهب إلى أن أصحاب هذه اللعبة لا يُستبعد أن يكونوا من الفريقين معاً ، من يهود الأعاجم ويهود العرب في وقت واحد ، بتعاون صامت بينهم ، وبتفاهم ضمني غير مكتوب وربما غير مقول ، يدركه الفريقان المتآثران في التفكير والهدف والاسلوب ، دونما حاجة إلى الافصاح عنه ، لأن اليهود ، كما أن فلسفتهم القائمة على تميز شعبهم جعلتهم مرتبطين ارتباطاً عضوياً بقومية دينية واحدة تتجاوز كل القوميات العنصرية والجغرافية ، كذلك فإن تعاملهم جعلتهم - عبر تاريخهم الطويل - متآثرين في نظرتهم إلى الشعوب الأخرى ، وفي كيفية معاملة هذه الشعوب والعمل على تعزيزها وإضعافها لإزالتها عائقاً من طريق وحدتهم المرجوة . وهم يدركون طبعاً أن من أهم شروط التأثير في جماعة يريد شخص ما أثارها ، أن يستحوذ هاذا الشخص على ثققتها ؛ أي أن تشعر انه منها ، أو انه يشاركها في الإحساس ، ويخلص لها في الغرض والعمل ، أو - على الأقل - يلتقي معها في المصلحة ؛ وبعبارة أخرى يجب أن يكون شريكاً لها في العنصر أو الدين أو الهوى السياسي. وعليه فإن اليهودي

حـأسلفناه حين بحثنا تركيب اسم الشعوبية بقولنا: هل يمكن أن ننطلق من هاذا الخطأ الى الحكم بأن مبتدع نسبة الشعوبية ليس من العرب الصرحاء ذوي السليقة السليمة الخالصة ؟ - راجع الصفحة ٢٤١ .

يتظاهر باعتناق الإسلام - وإذا اقتضا الحال بغيره أيضاً - فيصبح مع العربي المسلم عربياً مسلماً ، ومع الأعجمي المسلم أعجمياً مسلماً ، ويتحدث هاذا «العربي» هنا وذاك «الأعجمي» هناك ، كلٌ بين بني «قومه» ، بما يثيرهم على الطرف المقابل ، أو يذكّرهم بشاراتهم وبأخطاء الآخرين معهم ، وقد يبدأ هو نفسه من فرط «غيرته» و«حماسه» و«حبه لقومه» معركة اتهام فتلاسن فشتائم ، فيتلقف تلك في الطرف الآخر زميلٌ له لا يقل عنه غيرةً وحماساً وحباً لقومه الآخرين ، وينبري للدفاع عنهم ، ويلرد الصاع بثله وأكثر ، فيحدث بدوره ويذكر ويشاتم ، ويهب المتذكرون والمشتومون والعاطفيون من الفريقين ، مستجيبين ، مستنكرين ، رادّين ، مهاجمين ، وينتهي وئام أو تعاون أو تعاطف ، وتبدأ معركة ، وعداوات ، وتمزق .

في الكذبة الكبرا التي اختلقها سيف بن عمر^١ حين خلق شخصية

١ - سيف بن عمر ، محدث بغدادي أو كوفي ذكر بعض المراجع انه توفي في زمن الرشيد ، والأرجح انه توفي قبل ذلك ، وربما كانت وفاته في العهد الأموي. عد له ابن النديم كتابين في الفتوح والخبار ، نقل عنها الطبري (ت ٣١٠ هـ) في تاريخه ، وعنه نقل كثيرون ، رغم أن العلماء والنقاد ضعفوه واتهموه صراحة بالكذب والزندقة وبوضع الأحاديث ونسبتها إلى الإثبات الثقات من الرواة (راجع عبد الله بن سبأ وأساطير أخرى ص ٦٢ و ٦٣) ؛ وقد شك في أخباره عدد من المعاصرين مثل الدكتور طه حسين والدكتور حامد حفي محمود من أدباء مصر ومحققها .

أما السيد مرتضا العسكري ، عميد كلية أصول الدين ببغداد ، الذي أصدر حق الآن كتابين من سلسلة كتب حول أحاديث سيف بن عمر هاذا ورواياته ، فقد أثبت بدراسته لأحاديثه ورواياته ومقارنتها مع أحاديث الذين شهدوا الأحداث التي يؤرخها ، ←

وهية أسمائها « عبدالله بن سبأ » وأتباعاً له دُعُو « السبثيين » ، نجد حالة مماثلة تماماً تصور لنا العقلية التي يمكن أن تخطط لمثل هذا التدبير ، وتتوصل إلى مثل هذه النتائج . ففي جملة أخباره التي لا تفسج مع الواقع التاريخي ، والتي لا تنطبق مع أي من المصادر الإسلامية السابقة أو المعاصرة له ، يحدث سيف بن عمر في ما يحدث عن حرب الجمل بين الإمام علي (ع) والسيدة عائشة (رض) ، « ان المسلمين بعد أن بايه علياً وخرج « طلحة » و « الزبير » لحرب الجمل ، رأ السبثيون أن رؤساء الجيشين أخذوا يتفاهمون ، وأنه إن تم ذالك ، سيؤخذون بدم عثمان . فاجتمعوا ليلاً وقررو أن يندسو بين الجيشين ويشيرو الحرب بكرة دون علم غيرهم ؛ وانهم استطاعوا أن ينفذوا هذا القرار الخطير في غلس الليل قبل أن ينتبه الجيشان المتقابلان . فناوش المندسون من السبثيين في جيش علي ، من كان بإزائهم من جيش البصرة ، والمندسون منهم في جيش البصرة من كان بإزائهم من جيش علي ؛ ففزع الجيشان وفزع رؤساؤهما ، وظن كل بخصمه شراً ... وان حرب البصرة

— مع روايات المؤرخين الثقات الذين كانوا سبق منه ، ان الرجل لم يكن يكتفي بنسبة الاحاديث الموضوعة إلى رواة اثبات أو شخصيات تاريخية معروفة ، بل كان يختلق هو شخصيات وهمية ينسب إليها أفعالاً أو يضع على ألسنتها أخباراً وأحاديث توافق أهواء حكام أو فئات مذهبية أو سياسية خاصة .

وأبرز الشخصيات التي اختلقها شخص أسماء « عبدالله بن سبأ » ، جعله يهودياً وجعل له أتباعاً ونشطاء في نظر الناس ، وبذا جعل أخصامه الذين أظهرهم متأثرين بهاذ الرجل ، مشبهين في نظر الناس ، ولعله بذالك كان يسترضي الأمويين الذين يزكهم ويعلي منهم في أخباره . راجع في هذا خاصة « عبدالله بن سبأ وأساطير أخرى » و « خمسون رمالة صحابي مختلق » .

المشهوره بحرب الجمل وقعت هاكذا ، دون أن يكون لرؤساء الجيشين فيها رأي أو علم ، ١ .

فإذا لم يكن سيف بن عمر هاذا يهودياً أظهر الإسلام ، كما فعل كثيرون غيره ، من أجل افتعال الأحاديث وخلق الفتنة - وأحاديثه وأخباره تؤيد هاذا الظن - فهو على الأقل يفهم نفسية اليهود ويدرك أساليبهم . وهو حين أراد أن يلوّث أخصامه الذين صوّروهم متأثرين بعبد الله بن سبأ ، قال إن ابن سبأ هاذا كان يهودياً من صنعاء ، وجعل تصرفاته وتصرفات أتباعه يهودية الطابع والطريقة ؛ وهاذا أوفق طبعاً الرواية وأكثر قوة لها ؛ أولاً : لأن اليهود لهم سوابق في دخول الإسلام لأجل الإفساد فيه ، وهناك أسماء كثيرة نقلتها الروايات وكتب التاريخ لليهود أظهر الإسلام ، ووضعوا فيه كثيراً من الأحاديث ، وأشاعوا كثيراً من البدع ، وحرّفوا كثيراً من الروايات ، وأشعلوا كثيراً من الفتن ، فلأن تكون الشخصية التي أراد سيف ، أن تظهر عقائد الأخصام وكأنها بدع من وحيها ، يهودية أظهرت الإسلام نفاقاً ، يجعل روايته أقرب إلى الامكان وأدعا للتصديق . ثانياً : لأن اليهود مكروهون جداً ، فهاذا يجعل رواية سيف بعيدة التأثير ، لأنه ينفر عامة المسلمين من أخصامه بعد أن جعلهم متأثرين بعبد الله بن سبأ ، وجعل عقائدهم تلفيقات وتوالييف من وحيه ، وهاكذا يمكن تشويه هاؤلاء الأخصام - أخصامه مذهبياً أو أخصام أسياذ له سياسيين كان يريد إرضاءهم -

١ - التلخيص المنقول لرواية سيف عن هذه الواقعة ، من نص السيد مرتضى العسكري في كتابه « عبد الله بن سبأ ، وأساطير أخرا » ، ط ٣ ص ٣٠ و ٣١ .

ويمكن تشكيك الناس بمعتقداتهم وإبعادهم عن التأثر بهم و - التالي -
عن مشاركتهم في محاربة السلطات ، مثلاً ، واجتهاداتها المصلحية .

قصة اندساس السبئيين هاذة بين الفريقين يوم الجمل ، رغم انها
مختلفة ، تصور عقلية اليهود وأساليبهم أدق التصوير ؛ فاليهود - من
خلال وقائع تاريخية كثيرة سنورد بعضاً منها في ختام هاذا الفصل -
يخفون حقيقة دينهم ويتظاهرون بأنهم من أتباع الديانات أو العقائد
أو الجماعات الأخرى التي يريدون تحطيمها ، إبعاداً للشبهات عنهم وتغطية
لأعمالهم الرامية إلى الاضرار بالآخرين . فأصحاب هاذا النمط من
التفكير أو هاذا الاسلوب في العمل ، أجدر أن يكونو هم المفكرين
بافتعال مثل فتنة الشعوبية في الإسلام ، وأن يتجه الظن بالاتهام إليهم
أكثر من غيرهم . وهاذا الظن لا يؤيده المنطق المبدئي المستمد مما هو
معروف أو شائع عن عقليتهم وأسلوبهم فقط ، بل ان ثمة روايات تنص
بصرامة على أن الكثيرين من الذين يُشكك بصحة إسلامهم والذين
يُتهمون بأنهم كانوا يعملون على هدم الإسلام - وفيهم عرب وفيهم
عجم - كانوا يهوداً أظهروا الإسلام ، أو كانوا من أصل يهودي . بل اننا
نجد كذلك أخباراً تنص بوضوح على وجود مسلمين من أصل يهودي بين
الذين قدرنا أن كتاباتهم وردودهم العنصرية كانت مأساة الإسلام
الكبرى ومأساة حضارته ومجتمعه ، تلك الكتابات التي كانت حطب
الشعوبية ووقودها .

فالصحابي عبد الله بن سلام الذي أسلم على اثر هجرة الرسول (ص)
إلى المدينة ، وصاحب الخليفة عمر (رض) إلى الشام ، ووقف أمام المتألمين

٣٢٠ اليهودي كعب الأحبار ينذر الخليفة عمر (رض) بقتله ، ويتحقق

على عثمان يدافع عنه ، والذي تجمع حول اسمه كثير من الأحاديث والاختبار المشكوك بأنها مدسوسة على الإسلام ، كان يهودياً من العرب ، ومن المتضلعين في الثقافة اليهودية ، وقد عدّه المفسرون في طليعة الذين عنتهم الآية الكريمة التي فيها « ... ان يعلمه علماء بني اسرائيل »^١ .

وكعب بن ماتع ، المعروف بكعب الاحبار ، الذي انتقل بعد إسلامه في عهد أبي بكر - أو في عهد عمر - من اليمن إلى المدينة ، لنجدته قرب الخليفة عمر يخبره قبيل مقتله بأنه سيقتل بعد ثلاثة أيام ، ثم يحدد في اليوم التالي خبره الذي يدعي انه قرأه في التوراة قائلاً انه سيقتل بعد يومين ، ثم يُنذره ويصدق نذيره بتحقيق مقتل الخليفة عمر ، مما يدل على انه كان على علم بمؤامرة كانت تدبر - ولعله هو نفسه كان مدبرها - لقتل الخليفة^٢ ، كعب الاحبار اذا كان يهودياً من عرب

١ - فجر الاسلام ، ص ١٥٠ .

٢ - قضية مقتل الخليفة عمر (رض) فيها جوانب تحتاج إلى تحقيق ؛ إذ اننا نجد فيها أساءة فارسيين وعربي ورومي. والفارسيان أحدهما « أبو لؤلؤة » الذي طعن عمر ثم طعن نفسه بعد ان قتل جماعة من المسلمين ، وثانيها يُدعى « الهرمزان » . أما العربي فيدعى « جفينة » ؛ وأما الرومي فهو « صهيب » الذي نال اسمه ذكراً وتباهة في المراجع الاسلامية القديمة ؛ وهذا الاخير أثار عمرو بن العاص وربما كذلك سعد بن أبي وقاص على عبيد الله بن عمر بن الخطاب ، لقتله الهرمزان وجفينة بعد علمه بوفاة أبيه الخليفة متأثراً بحراجه .

أما سبب قتل عبيد الله للرجلين ، فهو ان عبد الرحمان بن ابي بكر قال بعد ان طعن عمر ، انه مر ليلة مقتل الخليفة على ابي لؤلؤة ومعه « جفينة وهرمزان وم نجية » ←

اليمن ، وكان أبرز المتهمين بتسرب أخبار وتأويلات يهودية إلى الإسلام على يده ١ .

وهب بن منبته الذي يأتي في أوائل الذين ألفوا كتباً من تلك التي أدخلت في الإسلام أخباراً كثيرة وقصصاً « تتعلق بأخبار الأول وقصص الانبياء » والذي كان يقول : قرأت من كتب الله اثنين وسبعين كتاباً ٢ ؛ كان كذلك يهودياً من اليمن ؛ ويقال انه كان من « الأبناء » أي يهودياً من سلالة الفرس الذين كانوا في اليمن ٣ .

— فلما رهقهم ثاروا ، فسقط منهم خنجر » ذكر عبدالرحمان ما كان رآه من اوصافه ؛ فلما أتى بالخنجر الذي طعن به عمر ، رئي انه هو نفسه .

ونجد في بعض المراجع ان الرواة قد توقفوا في ديانة ابي لؤلؤة (راجع « سر انحلال الأمة العربية ووهن المسلمين » تأليف محمد سعيد العريفي رئيس المجلس الاسلامي الاعلا بدمشق وعضو الجمع العلمي العربي ، ص ١٨) . هذا وان المرء ليتساءل عن الرابط المشترك الذي جمع عربياً وفارسياً و - ربما - رومياً على موضوع قتل الخليفة عمر .. ايكون ان الثلاثة أعضاء في رابطة خفية كانت تتوزع عضويتها في الشعوب الثلاثة - مثل ديانة واحدة تجمعهم - وانهم كانوا يتخفون في مجتمع عاصمة الخلافة « المدينة » بالتظاهر بأنهم من اتباع الدين الجديد ، توصلوا إلى غاية - او غايات - تخريبية ، خاصة واننا لقرأ في سير بعضهم (مثل ابي لؤلؤة) انه سافر إلى المدينة من مكان بعيد ، وسما سعيًا حثيثاً لا يقبل المنطق بسهولة اسبابه المعلنة ، للتوصل إلى الخليفة عمر (رض) ١١

١ - فجر الاسلام ، ص ١٥٠ .

٢ - المصدر السابق ، ص ١٦٠ .

٣ - فجر الاسلام ، ص ٢٠٥ .

واللغوي الشهير أبو عبيدة معمر بن المثنى الذي كان صنوّ الاصمعي ومنافسه ونذّه في المكانة العلمية وفي الشهرة وتقدير الناس، والذي ساهم في معركة الشعوبية بتأليف كتب عنصرية مثيرة، كان أصله يهودياً من فارس، وفيه يقول ابن النديم: وألّف أبو عبيدة معمر بن المثنى - وهو من أشهر العلماء في النحو والاعخبار، وكان أصله من يهود فارس - كتباً كثيرة تعرض فيها للعرب، منها كتاب «لصوص العرب» وكتاب «أدعياء العرب»، كما ألّف كتاب «فضائل الفرس» الخ^١.

وأمثال هؤلاء كثيرون - لمن شاء - في مصادر التاريخ والادب والحديث والفقه وسواها، وهم ليسوا جميع الذين أظهروا الإسلام وكان لهم فيه دور، لأن ثمة كثيرين طبعاً بين الذين تظاهروا نفاقاً بالإسلام استطاعوا أن يخفوا واقعهم ويكتموا حقيقة عواطفهم ومعتقدهم. كما انه، من جهة ثانية، لا يمكن القول بأن جميع اليهود الذين أسلموا قصدوا إلى التخريب في الإسلام، فهناك من تؤكد أخبارهم وأحكام العلماء فيهم أنهم كانوا ممن حسن إسلامهم وأخلصو لدينهم الجديد - مثل «مُخَيَّرِيق» - ومنهم من كانت سيرتهم مثلاً يُحتذى في الخلق والتقى والتحرز من أي عمل أو قول قد يكون به تأويل أو تفسير لآية قرآنية أو حديث نبوي - مثل طاووس - ولاكن الذي

١ - الفهرست، طبعة فلوجل، ص ٥٣ و ٥٤. ويقول المسعودي في مروج الذهب، ج ٣ ص ٤٤٩: «وله مصنفات حسان في أيام العرب وغيرها، منها كتاب المثالب، ويذكر فيه أنساب العرب وفسادها ويرميهم بما يسيء الناس ذكره ولا يحسن وضعه».

تعاليم « التلمود » تزكي اتهام اليهود بالشعبوية ٣٢٣

قصداً إلى إظهاره أن اليهود الذين ولدت فكرة ' « الشعب المختار » بينهم رباطاً قومياً خاصاً بهم ، ليسو فقط غير بعينين عن الانتثار بالاسلام ، بل انهم أقرب من أية فئة أخرى غيرهم في المجتمع الإسلامي لأن يتهموا بافتعال الشعبوية ، لا لأن عقيدتهم العنصرية الطبقية ، ونظريتهم الحائقة على الشعوب الأخرى العائقة لقيام مجتمعاتهم ودولتهم ترجحان هاذا وتحكمان به من حيث المبدأ فحسب ، بل لأن ثمة - بالإضافة إلى ذلك - أخباراً وأقوالاً في المصادر التاريخية تنص بصراحة على وجود أشخاص بين المسلمين من أصل يهودي ، عرفوا بأعمال أو كتابات أو أحاديث ، عادت على الإسلام والمسلمين بالضرر الكثير ، مما يزكي التهمة بدور رئيسي لهم في افتعال فتنة الشعبوية .

٣ - وإذا كانت فكرة وجود شعب أعلا وشعوب أدنا ، وكذا فكرة القومية اليهودية التي يلتزم بها اليهود في مختلف بقاع الأرض منذ أزمنة بعيدة ، تدفعان إلى الظن بأن يكون اليهود هم الذين أوجدوا في الاسلام فتنة الشعبوية ، فإن تعاليم التلمود وما يماثله ، لا تقل عن الفكرتين السابقتين أثراً في توجيه هاذة التهمة نحو اليهود .

ما هو التلمود ؟ وما هي تعاليمه ؟؟

التلمود كتاب ديني يقدسه اليهود ، بل قيل انهم يعتبرونه أعظم من التوراة ^١ . ويقول الدكتور « روهلنج » الذي كان مدرّساً في

١ - « الكنز المرصود .. » ، ط ٢ ، ص ٤٤ .

مدرسة « براغ » والذي فصل مضامينه في كتاب له أسماه « اليهودي على حسب التلمود » ، ان هذا الكتاب هو شروح لتعاليم التوراة كتبها حاخامات اليهود القداما وفقاً لمفاهيمهم الخاصة ؛ وأقدم شرح مكتوب من هذه الشروح ، كان بعد المسيح بمئة وخمسين سنة على يد حاخام يُدعى « يوزاس »^١ .

وأما تعاليمه فكثيرة وغريبة . وهي تنطلق - أيضاً - من فكرة أن اليهود هم شعب خاص يَفْضَل باقي الشعوب ويختلف عنها . والغريب في هذه التعاليم ليس الشعور بالافضلية ، لأن مثل هذا الشعور عرفته في الواقع شعوب أخرى كانت تؤمن بتفوقها أو بتميزها عن سواها ، ذهناً أو لوناً أو جسماً أو حتى كرامة عرقية ، ولاكن الغريب هذا الحقد الذي تتضمنه تعاليم التلمود على الآخرين والدعوة التي تنادي بها لإيذائهم والإضرار بهم . قد يعتقد الانسان انه أرقا من سواه وأسما ، ولاكن ذلك لا يوجب كرهاً منه للآخرين وعملاً على أذيتهم وتدميرهم ، بل لعل مثل هذا الشعور - إذا وُجد - أن يُؤَلِّد لديه إحساساً بالمسؤولية نحوهم ، يوجب عليه إرشادهم ومساعدتهم والعمل على ترقية تهم ؛ وفي ظني شخصياً أن هذه التعاليم ، أو قل هذه التفاسير لأحكام الشريعة الموسوية ومعتقداتها الواردة في التوراة ، إنما كانت عملية سياسية ترمي إلى منع اليهودي من الانسجام مع الشعوب الأخرى من أجل أن لا يذوب فيها ، ولكي يبقا في جو التفكير بالعودة إلى أرض الميعاد ؛ ولا يبعد كذلك أن تكون عملية اقتصادية أو اجتماعية

٢ - راجع تفاصيل ذلك في « الكنز المرصود .. » ، ص ٤١ فما بعد .

ترمي إلى الإبقاء على الولاء لطبقة خاصة ، هي طبقة الحاخامات التي تعظمها هذه التعاليم كثيراً .

تعاليم التلمود على نوعين : نوع يدور حول معلومات غيبية هي أقرب إلى الأسطورة أو الخرافة منها إلى المعلومات العقلانية ، مثل أن الله يلعب نهاراً مع الحوت ملك السمك ، ويشغل ليلاً مع الملائكة بتعلم التلمود ، وأنه يبكي دائماً ندماً على إتهامه للشعب اليهودي . ومما في هذا القسم من الأخبار الغريبة أن الله - مثلاً - اختلف مرة مع الحاخامات ، فاحتكم وإياهم إلى حاخام آخر ، فحكم هذا بصواب رأي زملائه وخطأ الرب ، فرضخ الإله لحكم الحاخام واعتذر إليهم ؛ ومعلومات من هذا القبيل حول الملائكة والشياطين وأرواح الإلهية وأرواح شيطانية وأخرى حيوانية الخ الخ^١ . وفي هذا القسم أيضاً أن كل يهودي سيدخل الجنة ، فإذا أخطأ في الدنيا ، تدخل روحه فترة بعد موته جسده حيوان أو نبات ، أو تعذب مدة ، ثم تعود ثانية إلى جسده يهودي ، لتخلد بعد فيه بنعيم الجنة الأبدية^٢ .

والنوع الثاني من تعاليم التلمود يدور حول علاقة اليهود بباقي الشعوب ؛ وفي هذا النوع من التعاليم تتجسم فكرة الأفضلية بصورة قبيحة غير خلقية . وصايا الديانات السماوية من قبيل : لا تسرق ، لا

١ - الكنز المرسود...، الصفحات ٤٩ حق ٦٥

٢ - الكنز المرسود...، ص ٦١

تزن ، لا تشهد بالزور . . ، والتي توصي بالامانة والرأفة والبر بالناس
 وخدمة البشر ، هاذة التعاليم وأمثالها ، تتبناها جميعاً تعاليم التلمود ،
 ولا كن على أن تُطبّق على « الشعب » وحده ، أي على اليهود دون
 سواهم ، لأن هاؤلاء هم البشر الذي نزلت هاذة التعاليم بشأنهم ، أما
 من عداهم فحيوانات خلقها الله على صورة الانسان لتخدمه ^١ . إذاً
 فاليهودي يصدق ويفي ويتعفف ، ولا كن مع الانسان فقط ، أي مع
 اليهودي ، ونتيجة ذلك ان اليهودي أصبح لا يأمن إلا لليهودي ، لأن
 هاذا يعمده إنساناً ؛ أما الخارجون عن دين اليهود فسرقتهم جائزة ^٢
 ومقاربة نسائهم لا تعد زناً ^٣ وغشهم والكذب عليهم مسموح به ^٤ ،
 لذا فإن اليهودي ينتحل غير صفته ، وقد يتظاهر باعتناق دين من
 الاديان ليغش اتباعه ويتمكن من إيدائهم عن طريق ظنهم انه منهم ،
 كما انه يحلف ألف يمين كاذبة لإنقاذ يهودي في محاكمهم ، ولا كنه لا يحلف
 كذباً في محكمته ^٥ ، والربا من أموالهم جائز بل مفروض ^٦ وعدم وفاء
 ديونهم لا مسؤولية فيه ، بل ان وفاء ديونهم - كرد أشياءهم المفقودة -

١ - المصدر السابق ، ص ٦٦ - ٦٩

٢ - المصدر نفسه ، ص ٧٣

٣ - الكنز المرصود ، ص ٨٩

٤ - الكنز المرصود ، ص ٧٥ و ٧٦

٥ - المصدر نفسه ، ص ٩٤ و ٩٥

٦ - ايضاً المصدر نفسه ، ص ٧٩-٨٣

ممنوع^١ ، والشفقة عليهم لا تجوز^٢ ، بل ان دمهم مباح وقتلهم واجب^٣ ، إلى أمثال هاذة التعاليم المفحشة في الحقد وكره البشر والقسوة عليهم .

ولقد كُتبت حول تعاليم التلمود وسواء - مثل كتاب « كبالا » - مما ينسب إلى اليهود تقديسه ، جملة يُعتد بها من الكتب كانت سرعان ما تختفي من الأسواق ، مما يدل على أن اليهود لا يريدون أن تُعرف عنهم هاذة المعلومات ، أو أنهم ينكرونها . أما الرغبة في عدم إشاعتها عنهم فأمر طبيعي ، لأنها تولد نحوهم في المجتمعات التي يعيشون ضمنها موجة من الاستنكار والكراهية والعداء ؛ وأما بشأن إنكارها ، فهم - اذا كانوا يدعون انها ككتب مصنفة انما هي موضوعة عليهم - لا يستطيعون أن ينكروا ان تعاليم هاذة الكتب المصنفة تمثل أفكارهم ، لأننا نجد في التوراة ، منذ الاسفار الأولى في العهد القديم ، تعاليم مثلها ومواقف لليهود تنسجم تماماً مع روحها وأوامرها ، كما اننا لا نستطيع أن نشك في ان هاذة التعاليم ، أو بعضها ، كانت متداولة شائعة بين اليهود آونة ظهور الإسلام في أوائل القرن الميلادي السابع ، لأن ثمة آيات قرآنية تناقش بصراحة هاذة الآراء فلتستنكرها أو تسفها .

١ - الكنز المرصود ، ص ٧٧

٢ - الكنز المرصود ، ص ٨٤ و ٨٥

٣ - المصدر السابق ، ص ٨٥

أما في العهد القديم فإننا نجد مثلاً لجواز سرقة «الأمم» من قبل اليهود وعدم إرجاع أماناتهم ، في سفر الخروج ، حيث يأمر موسى اليهود قبل مغادرتهم مصر سراً بأن « يطلب الرجل من صاحبه والمرأة من صاحبها أمتعة فضة وأمتعة ذهب »^١ ليأخذوها معهم في مغادرتهم البلاد سلباً وسرقة^٢. واعتقاد اليهود بتفردهم بحب الله وانهم شعبه الخاص المختار وان سواهم لا يستطيعون أن يصبحوا مثلهم حتى لو دخلو ديانتهم (بالزواج مثلاً أو الاقتناع) وعبدوا رب بني اسرائيل ، والسبب انهم ليسوا مثلهم من روح الله ، بل من نطفة الحيوانات .. هاذذا الاعتقاد نجده واضحاً في سفرى عزرا ونحميا ، فعزرا الذي كان « كاتباً ماهراً في تورا موسى » حين عاد إلى اورشليم مع جماعة من أبناء السبي ، رأى أن كثيرين من قومه أغضبوا الله لأنهم « لم ينفروا عن شعوب الارض ورجاساتهم » ، فقد تزوجوا من غير اليهود و « اختلط النسل الطاهر بأمم الارض »^٣. ورغم ان الزوجات يتبعن أزواجهن ، وأولادهن يكونون يهوداً بالطبع كأبائهم ، فإن عزرا أمر الأزواج جميعاً - إرضاء للرب وتكفيراً عن اثمهم - بطلاق زوجاتهم غير اليهوديات « وكان منهم من ولدن بنين »^٤ رغم ما في هاذذا العمل من

١ - سفر الخروج ٢: ١١

٢ - كما يتبين من الفصل التالي ١٢: ٣٥-٣٧

٣ - سفر عزرا ٩ : ١ و١٠

٤ - عزرا ١٠: ٤٤

قسوة وبُعد عن الانسانية . وأمرَ بمثل هذا أيضاً « نحميا » الذي ترأس بعثة يهودية من السبي إلى اورشليم ، فإنه حين رأى بعض قومه قد تزوجوا من الامم ، استنكر ذلك بشدة قائلاً : « أفنسكت لكم على فعل هذا الشر العظيم كله والتعدي على إلهنا بتزوج النساء الاجنبيات ؟ »^١

ونموذج آخر في العهد القديم من الكتاب المقدس لتعاليم التلمود الذي يوصي بقتل الامم — ما أمكن — ويمنع الشفقة عليهم ، هذا التغزل بالدم والتدمير والتأديب الذي نجده في مثل هذه العبارات : « ليبتهج بنو صهيون بملكهم .. تعظيم الله في أفواههم ، وبأيديهم سيف ذو حدين لاجراء الانتقام على الامم والتأديب على الشعوب .. »^٢ الخ .

ومثل هذه الكتابات والإيجاءات التي تمثل تعاليم التلمود ، والتي تصور التمييز العنصري وتوصي بالحقد والقسوة وتعليم اليهود العمل على تدمير الشعوب الأخرى ، نجده في أماكن أخرى من العهد القديم من الكتاب المقدس .

وأما في القرآن الكريم ، فنجد أيضاً عدة معتقدات تلمودية من خلال آيات تناقش — كما أشرنا — هذه المعتقدات وتفسسها ، مما يدل بصورة لا تدع مجالاً للشك على ان اليهود كانوا يقولون بهذه المعتقدات في عهد الرسول ، أي قبيل ظهور الشعوبية في الإسلام ، مما يجعل تهمة

١ - سفر نحميا ١٣: ٢٧

٢ - سفر المزامير ١٤٩: ٢-٧

افتعالهم لمثل هاذة الحركة واردة ، من حيث المبدأ ، ومثل هاذا العمل منهم ممكننا .

فادعاؤهم الأفضلية من حيث العنصر ، وانهم وحدهم ودون سائر البشر يختصون بالله تعالا ، واضح في الآية الكريمة : « قل يا أيها الذين هادوا إن زعمتم انكم أولياء لله من دون الناس ، فتمنوا الموت إن كنتم صادقين »^١ .

وادعاؤهم ان كل يهودي له نصيب من الحياة الأبدية في جنات النعيم ، وان الخطاة المذنبين منهم يقاصصون بالعذاب فترة وجيزة فقط بعد موتهم لتعود أرواحهم بعدها إلى أجساد يهود في الجنة .. ظاهر في الآية الكريمة : « وقالوا لن تمسنا النار إلا أياماً معدودة » ؛ قل أتخذتم عند الله عهداً فلن يخلف الله عهده ، أم تقولون على الله ما لا تعلمون ؟^٢ ؛ وكذا في الآية التي تراها هاذة المعتقدات منهم أماني باطلة ، وتهدد المشركين واليهود جميعاً بأن كل انسان سينال جزاء أعماله دون تمييز بين عنصر من البشر وعنصر : « ليس بأمانيتكم وأماني أهل الكتاب ، من يعمل سوءاً يُجْزَ به »^٣ .

١ - سورة الجمعة ، الآية ٦

٢ - سورة البقرة ، الآية ٨٠ . وفي سورة آل عمران : « ذالك بأنهم قالوا لن تمسنا النار إلا أياماً معدودة ، وغرهم في دينهم ما كانوا يفترون » .

٣ - سورة النساء ، الآية ١٢٢

وأما غشهم الآخرين والتظاهر بأنهم منهم لإفسادهم ، فبيّن في الآية الكريمة : « وقالت طائفة من أهل الكتاب آمَنُوا بِالَّذِي أُنْزِلَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَجَهَ النَّهَارِ وَكَفَرُوا آخِرَهُ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ »^١ .

جاء في تفسير هذه الآية : « قال الحسن والسدي : قواطاً اثنا عشر رجلاً من أحبار يهود خيبر وقرأ عريضة وقال بعضهم لبعض : ادخلو في دين محمد أول النهار باللسان دون الاعتقاد ، واكفروا به آخِرُهُ وقولوا : انا نظرنا في كتبنا وشاورنا علماءنا فوجدنا محمداً ليس ذاك الموعود به ، وظهر لنا كذبه وبطلان دينه ؛ فإذا فعلتم ذلك شك أصحابه في دينه ، وقالوا : انهم أهل الكتاب وهم أعلم منا ؛ وبهاذه الجهة يرجعون عن دينهم إلى دينكم »^٢ .

وعدم ثقتهم إلا بمن كان منهم ، ففي الآية التي تلي الآية السابقة ، والتي تنقل عن لسانهم قولهم بعضهم لبعض : « ولا تأمنوا إلا بمن تبع دينكم »^٣ ؛ وِفْعِلْ «أَمِنْ» حين يُعَدُّ بِاللَّامِ ، يعني الاطمئنان والثقة ،

١ - سورة آل عمران ، الآية ٧٢

٢ - تفسير مجمع البيان ، طبعة دار الفكر ودار الكتاب اللبناني ، المجلد ٢ ج ٣ ص ١١٥ . وتجد هذا المعنا ايضاً في تفسير « مقتنيات الدرر » ، ج ٢ ص ٢١٦ ، وفي تفسير « في ظلال القرآن » ، ج ٣ ص ٢١٥ (= ٦١٣ متسلسلة) .. وسواها .

٣ - آل عمران ، الآية ٧٣

أي لا تطمئنوا إلا لمن تبسعون دينكم^١ .

وأما تجويزهم لأنفسهم عدم رد أمانات أبناء «الأمم» و«الشعوب»، بسبب ان أبناء الأمم لا ذمة لهم ولا حق وفاء على اليهودي ، فواضح في الآية الكريمة : « ومن أهل الكتاب من إن تأمنه بقنطار يؤده إليك ، ومنهم من إن تأمنه بدينار لا يؤده إليك إلا ما دمت عليه قائماً ؛ ذلك بأنهم قالو : ليس علينا في الأميين سبيل . ويقولون على الله الكذب وهم يعلمون »^٢ . وعبارة « قالو : ليس علينا في الأميين سبيل » توضح بجلاء ان سبب هذا الموقف إنما هو المبدأ التلمودي الذي يحرص الوفاء بالديون لليهود ؛ أما الأميون ، أي غير اليهود ، فليس على اليهود سبيل فيهم ، أي لا حق على اليهود تجاههم ولا مسؤولية عليهم نحوهم .

وهنا نتوقف قليلاً عند كلمة « أميين » الواردة في الآية السالفة وفي خمسة مواقع أخرى غيرها من القرآن الكريم ، تارة بالجمع « الأميين » ، وتارة بالمفرد « الأمي » ، لنلاحظ أن النسبة إلى « الأمم » جاءت في القرآن « أميين »^٣ لا « أميين » ؛ ولو كان القرآن اعتمد الوصف الآخر الذي يطلقه اليهود على من عداهم ، أي كلمة « شعوب » ، لجاءت النسبة إذًا « شعبي » لا « شعوبي » ، فهو ما كانت تعبر به السليقة العربية

١ - في ظلال القرآن ، ج ٣ ص ٢١٦ (= ٦١٤ متسلسلة) .

٢ - آل عمران ، الآية ٧٥

٣ - كل التفسيرات — كالمعجم اللغوية — تفخر كلمة « الأمي » أولاً بأنه الذي « لا يقرأ ولا يكتب » ، ويعتق بعضنا بأنه « الذي لا يقرأ الكتاب » . وفي بعض —

الصحيحة في عصر نزول الآيات ، وهو ما تقضي به القاعدة المستمدة من طريقة العرب في النسبة ، وواضح انه مغاير للطريقة التي صيغت بها نسبة « الشعوبية » في مرحلة تالية بعد عهد الرسول والعهد الراشدي ؛

— التفاسير الحديثة — مثل « في ظلال القرآن » — اشارة إلى نسبتها إلى « الامم » .
 وواضح ان تفسيرها بأنها في الآيات القرآنية صفة لمن « لا يقرأ ولا يكتب » ضعيف .
 عدا انه لا ينسجم مع المنطق والواقع التاريخي ؛ فقد ذكرت التفاسير ، نقلاً عن الرواة السابقين أو عن الشروح السالفة ، ان المقصود بالاميين هو العرب الذين « لا يقرأون الكتاب .. المقدس » . اما عدم انسجام التفسير الأول مع المنطق والواقع التاريخي فلأن العرب لم يكونو جميعهم يجهلون القراءة والكتابة ، ولا كان اليهود كلهم يحسنونها ، حتى تجوز صفة « الاميين » بذلك المعنا على العرب ، و « القارئين » أو « المتعلمين » مثلاً على اليهود ، بل الارجح ان الاكثية الغالبة من اليهود في الجزيرة كانت ايضاً تجهل القراءة ، كبقية العرب في ذلك المجتمع الصحراوي البدوي . هاذا ولا نأخذ برأي من يذهبون الى ان النبي (ص) كان يحسن القراءة والكتابة (راجع « محمد عند علماء الغرب » للشيخ خليل ياسين ، ص ٧١ - ٧٤) رغم ان رأيهم يزي ان المراد بالأمي كونه من « الامم » ، فالقرآن ينقض هاذا الرأي بصراحة « وما كنت تتلو قبله من كتاب ولا تخطه بيمينك » (العنكبوت ٤٨) ، والمقل يرفضه ، لان القرآن لن يقول عن النبي شيئاً يعرف معاصروه انه غير صحيح .

اما شرح « الاميين » في التفاسير بأنهم العرب ، مع ان المفروض حسب مفهومنا ان يكون جميع الذين ليسو يهوداً « أميين » ، لا العرب وحدهم ، فلأن المجتمع الحجازي آنئذ ، وبخاصة مكة ويثرب ، لم يكن يضم إلا يهوداً وعرباً ، او كثرة ساحقة من العرب بازائهم ، فانحصرت الامية في ذلك المجتمع بالعرب ، وغلبت صفة الكثرة فصارت صفة المجموع ، تماماً كما غلبت مع الزمن في أذهان العامة صفة « المعجم » للفرس ، مع ان المعجم هم جميع من ليسو عرباً ، وليسو الفرس وحدهم ، ولاكن الفرس في المجتمع الاسلامي ، كانوا يشكلون الكثرة الكاثرة الساحقة من المعجم إزاء العرب ، فغلبت صفتهم على المقصود من الاسم .

وهذه النسبة تزيكي تساؤلنا عن السبب في ظهور النسبة إلى « الشعوب » بالجمع ، وتعزز الشك بأن تكون التسمية من دخلاء كانوا أغراباً عن اللغة العربية العفوية السليمة .

ويُظهر القرآن عقيدة أخرا كان اليهود يعتنقونها أو يبشرون بها عند ظهور الإسلام ، هي ان الانبياء والرسل يجب أن يكونوا من بني اسرائيل وحدهم . أما الأميون فلا يظهر فيهم رسل أو أنبياء ، وبذا يكذبون نبوة محمد (ص) ، لأنه ليس من بني اسرائيل . ومثل هذا التفكير طبعي في شعب يؤمن انه من روح الله ، وان باقي الشعوب ليسوا بشراً حقيقيين ، بل حيوانات على صورة بشر ، وهل يمكن أن يكون الرسول من الحيوانات ، أو أن يكون الحيوان رسولا للبشر ؟؟

ففي بداية سورة الجمعة ، جاء بعد الآية الأولى التي هي تسميح الله تعالى : « هو الذي بعث في الاميين رسولا منهم ... »^١ . ويظهر أن هذه العقيدة قد تأثر بها العرب « الاميون » أنفسهم ، ورأوا أن هذه « الكرامة » خاصة باليهود وحدهم ، لذا نراهم يعجبون من ظهور رسول فيهم ، وهو ما يبدو واضحاً في سورة « ق » ، في قوله تعالى : « بل عجبوا ان جاءهم منذر منهم ، فقال الكافرون هاذا شيء عجيب »^٢ .

١ - الجمعة ، الآية ٢

٢ - سورة « ق » ، الآية ٢ ؛ وكذا في سورة « ص » : « وعجبوا ان جاءهم منذر منهم ، وقال الكافرون هاذا ساحر كذاب » ، الآية ٤ ؛ ومثلها في سورة « يونس » : « اكان للناس عجباً ان اوحينا الى رجل منهم » ، الآية ٢ .

هذه المعتقدات اليهودية التي يناقشها القرآن، لا تختلف - كما نرا - عن التعاليم التي يضمها كتاب التلمود. وحق لو كان ثمة من ينكر صحة كتاب التلمود ، أو ينفي عن اليهود تقديسهم له أو تسليمهم بتعاليمه ، فإن أحداً - من خلال الآيات القرآنية السالفة ومثيلات لها - لا يستطيع أن ينكر أن اليهود كانوا يعتنقون هذه التعاليم نفسها آونة ظهور الإسلام ، وإلا ما كان القرآن تعرض لها ، ولكان لقي بسببها انتقاداً أو سخرية من قبل الذين نزل بين ظهرانيهم . فاعتناقهم لهذه الأفكار في تلك الحقبة - أي قبيل ظهور الشعوبية - واعتقادهم بأنهم ليس عليهم في الامين والإضرار بهم سبيل ، بل أن العمل على تحطيم الامين هاؤلاء واجب ديني يثابون عليه ، يجعل اتهام اليهود بافتعال الشعوبية لتحطيم الإسلام ومجتمعه ودولته ممكناً من حيث المبدأ ، بل ومرجحاً لأنه عمل ديني يقصدون قصداً إليه ، وهو ما لم تلقن الديانات الأخرى اتباعها مثله .

وقبل مفارقتنا لحديث التلمود ، لا بد من أن نخرج - ما دمننا نبحت من خلال كتب اليهود إمكانية أن يقوم مثلهم بافتعال حركة الشعوبية - على كتاب آخر يضم تعاليم أخرى منسوبة إلى اليهود، يمكنني أن أسميه تلمود العصور الحديثة ، عنيت به « بروتوكولات حكماء صهيون » .

هذه التعاليم التي أعطيت اسم « بروتوكولات » ، هي تقارير يبدو أن يهودياً كبيراً ألقاها - في أكثر من جلسة - على طائفة من كبار مخططتي اليهود في المؤتمر الصهيوني الأول عام ١٨٩٧ ، وهي تدور

حول الاساليب الواجب اعتمادها لاختضاع العالم أجمع لمصلحة اليهود ونفوذهم ، و - التالي - لإنشاء مملكة عالمية يحلمون بإنشائها . وقد ظهرت هاذة التعاليم مطبوعة لأول مرة في روسيا عام ١٩٠٢ ، وقال ناشرها « سرجي نيلوس » ان سيدة فرنسية اختلستها من زعيم صهيوني في مركز ماسوني بفرنسا ، وأعطتها لصديق له سلمها بدوره إليه ^١ . وقد أعقبت طبعة « نيلوس » تلك ، طبعات عدة بالروسية وسواها من اللغات الأوروبية ، وكانت نسخ تلك الطبعات ، في كل اللغات ، تختفي من الاسواق بسرعة غريبة .

وقد ناقش كتّاب كثيرون صحة نسبة هاذة البروتوكولات أو عدم صحتها ، لان اليهود استنكروها وهالهم ما فيها من كشف أو من تهم لنواياهم ونفسياتهم ؛ فالذين شكّوا في صحتها ، رأوا شهاً بينها وبين كتب سبقت ظهورها بنحو أربعين سنة ^٢ ؛ وفي رأينا أن هاذا التشابه لا يقوم حجة ما دام اليهود يُتهمون بهاذة الافكار والاساليب منذ عهد أسبق بكثير من وضع البروتوكولات . وأما المرجحون لصحتها فيبدون على انها تنسجم مع تعاليم التلمود وسواء من كتب السنن اليهودية . وعلى أية حال ، فحق لو كان الكتاب مزوراً ، إلا أنه

١ - مقدمة « الخطر اليهودي » لمحمد خليفة التونسي ، ص ٣٤

٢ - راجع مقالة « عباس محمود العقاد » حول الترجمة العربية الاولى للبروتوكولات ،

مقدمة الخطر اليهودي ، ص ١٤ .

يصور بصدق كثير أوضاع اليهود وتحركاتهم في الدول والمجتمعات التي يعيشون فيها ، ونفوذهم الذي تدعو هذه البروتوكولات إلى تقويته وتعلمهم كيف يرسخونه « قائم ملموس الوقائع والآثار » كما يقول شستر تون A. K. Chesterton ، مما يدل على انسجامها مع أهدافهم ومراميهم ومسايعهم . إلا أن ما يعطي هذه البروتوكولات أهمية ويدفع إلى الثقة بصحتها أن الأحداث الكبرى التي وقعت بعد ظهورها تتفق تماماً مع الخط الذي رسمه ، ويمكن تفسيرها من خلال الأهداف التي تدعو إليها والبرامج التي تنادي بها ؛ وهذه البرامج هي التي درسها نيلوس « دراسة دقيقة كافية » وقارن بينها وبين الأحداث السياسية الجارية ، في عهده ، فرجع صوته محذراً وداعياً العالم كله ، وبخاصة المسيحية ، للوقوف في وجه المطامع اليهودية ، وتنبأ منذ ١٩٠٢ بتحطم القيصرية وقيام الشيوعية في روسيا ، وبسقوط الخلافة الإسلامية العثمانية على أيدي اليهود ، وبسقوط الملكيات في أوروبا ، وبإثارة حروب دولية عالمية يخسر فيها الغالب والمغلوب ، ليظفر اليهود بمغانمها ، وبعودة اليهود إلى فلسطين وتأسيسهم دولة إسرائيل^٢ . 'تراء' هل كان تحقق هذه الأحداث كلها ، وكذا ما نشهده اليوم من تعمق نفوذ اليهود في المجتمعات العالمية ، وبخاصة على صعيد الإعلام والمال كما توحى هذه البروتوكولات ، من قبيل الصدفة وحدها ؟!

ولاكن ، هنا ، قد يسأل سائل : أيجوز أن نستند إلى وثائق

١ - نقلاً عن مقالة العقاد في مقدمة « الخطر اليهودي » ، ص ١٤

٢ - الخطر اليهودي ، ص ٣٤ للمترجم محمد خليفة التونسي ، و ١١٠ و ٢١٧ للناسخ الأول نيلوس ، وبخاصة قوله : « ونظير القسطنطينية كأنها المرحلة الأخيرة لطريق الأفما قبل وصولها إلى اورشليم » .

متأخرة حديثة ، مهما تكن موثوقة ، للحكم على حركة متقدمة سابقة كالشعبوية ؟

الجواب هو طبعاً : لا ؛ إلا إذا كانت هاذة الوثائق وسيلة لفهم تيار فكري أو إيماني أو اجتماعي ، تمثل المرحلة السابقة واحدة من مراحل ؛ فهي لا تعرض للأحداث كأحداث ، بل تلقي أضواء على العقلية التي كانت تلك الأحداث انعكاساً لها ، وتعطي صورة جديدة لمعتقد إيماني غيبي قديم لا يتغير بتغير الأزمان والمجتمعات والامكان ، وتمثل الوثائق المتأخرة هاذة امتداداً للعمل به .

وبروتوكولات حكماء صهيون ، بما فيها من دعوات للخديعة والفساد وتدمير حضارات الشعوب غير اليهودية وإذلالها وشق صفوفها وضربها بعضها ببعض ، الخ .^١ تمثل عقلية ليست فقط لا تتورع عن افتعال

١ - لا يمكن نقل الشواهد الكثيرة التي تظهر هاذة المبادئ ، فالبروتوكولات مملأ بها . لذا نكتفي بهاذة النماذج القليلة لاعطاء فكرة عامة عن القاعدة الخلقية التي تنطلق منها هاذة التعاليم ، دون أن يغني هاذذا عن الرجوع إلى البروتوكولات نفسها للاحاطة ببداية إحيائها :

« هاذة السياسة ستساعدنا أيضاً في بذر الخلافات بين الهيئات ، وفي تفكيك كل القوا المتجمعة ، وفي تثبيط كل تفوق فردي ربما يفوق أغراضنا ، بأي أسلوب من الأساليب » - البروتوكول ٥ ، الخطر اليهودي ، ص ١٣٦ .

« ولقد خدعنا الناشء من اليمين (الاميين) وجعلناه فاسداً متعفنأ بما علمناه من مبادئ ونظريات معروف لدينا زيفها التام . ولاكننا نحن أنفسنا الملقنون لها » - البروتوكول ٩ ، الخطر اليهودي ، ص ١٤٧ .

« سنتركهم يركبون في أحلامهم على حصان الآمال العقيمة ، لتحطيم الفردية الانسانية بالأفكار الرمزية لمبدأ الجماعة » - البروتوكول ١٥ ، الخطر اليهودي ، ص ١٧٦ .

« يجب أن يكون شعارنا : كل وسائل العنف والخديعة » - البروتوكول الأول ، الخطر اليهودي ، ص ١١٨ .

حركة كالشعبوية في أي عصر من الأعصر ، بل إنها توصي بشدة بافتعال مثلها . لذا فإن هذه البروتوكولات تقدم في رأينا تأييداً آخر لنظرية أن يكون اليهود هم الذين افتعلوا حركة الشعبوية في الإسلام ، لأن أصحابها القائلين بأفكارها كان يعيش فريق منهم في المجتمعات الإسلامية الاوولا ، ولم يكن لسواهم من الشعوب هاذا النوع من التخطيط الهادف .

وما دام الاعتقاد قائماً بصحة نسبة هاذة البروتوكولات إلى اليهود ، فنحن نذهب إلى أكثر من أنها تقدم على الصعيد النظري ومن خلال ملاحظة العقلية العامة لأصحابها ، مؤيداً لتهمة افتعالهم هم هاذة الحركة ؛ إننا نراها إقراراً صريحاً واعترافاً يُدين ، في أكثر من مكان ، بأنهم يتآمرون على « الشعوب » و « الأمم » ، بناء على تخطيط هادف وغاية مرسومة ، منذ قرون طويلة تسبق كثيراً تاريخ كتابة هاذة البروتوكولات في أواخر القرن الميلادي الفائت ، بل تسبق حتى عصر الشعبوية نفسها ؛ مما يجعلنا نظن أن ثمة وراء الأستار الظاهرة هيئة قيادية خفية سرية ، تتناول من جيل لجيل ، الخطط والأسرار والتعاليم والاساليب المقررة منذ ما قبل ظهور المسيحية لتحطيم الشعوب الاخرى التي يراها « الشعب المختار » عدوة له ، وتصيفها وتطورها وفقاً لمقتضيات كل عصر وبيئة ومكان .

فعدا الاعترافات الواضحة التي تصرح بأدوار وتخطيطات لهم في أحداث تاريخية كبرا سابقة ، مثل قولهم : « تذكر الثورة الفرنسية التي نسميها « الكبرا » ؛ إن أسرار تنظيمها التمهيدي معروفة لنا

جيداً لأنها من صنع أيدينا ،^١ مما يزي أن تخطيطاتهم المترابطة في ما بينهم دولياً ، قديمة جداً ولا تبدأ مع هذه البروتوكولات فقط ، نجد ، بالإضافة إلى أمثال هذا الاعتراف ، جملاً تكاد تقول لنا بصراحة صارخة : إن الشعبوية أيضاً وأيضاً من صنع أيدينا .

ففي البروتوكول الخامس ، جاء مثلاً :

« لقد بذرنا الخلاف بين كل واحد وغيره في جميع أغراض الأميين الشخصية والقومية ، بنشر التعصبات الدينية والقبلية خلال عشرين قرناً ،^٢ .

وجاء في البروتوكول الثالث عشر حيث الحديث عن المشكلات السياسية والاقتصادية والاجتماعية التي تثير قلق الإنسانية ، والتي يُفقدون فيها الشعوب تهيداً لقيام الحكم اليهودي الذي يملكون به ويعملون له :

« ونحن نستحوذ على السلطة ، سيناقش خطبائنا المشكلات الكبرى التي كانت تحير الإنسانية ، لكي ينطوي النوع البشري في النهاية تحت حكمنا المبارك . من الذي سيرتاب حينئذ في أننا نحن الذين كنا نثير

١ - البروتوكول الثالث ، الخطر اليهودي ، ص ١٢٩

٢ - الخطر اليهودي ، ص ١٣٤ . وهنا يمكن التساؤل : ترا لو كانت هذه البروتوكولات مزورة وموضوعة على اليهود من قبل خصم لهم لاتهمهم ظلماً بأعمال أو بأفكارهم براء منها ، هل كان يعلم واضعها منذ ١٩٠٢ على الأقل ، أي آونة ظهور طبيعتها الأولى ، أن بعضاً سيشتك بأنهم كانوا أصحاب الدور الأبرز أو الأول في فتنة سياسية أو اجتماعية ظهرت في الاسلام باسم الشعبوية ، فأضاف مثل هذه العبارات ليساعده ويذكر تقديراته وظنونه ؟

هاذه المشكلات وفق خطة سياسية لم يفهمها إنسان طوال قرون كثيرة^١

هاذه التوجيهات والتعاليم في « بروتوكولات حكاء صهيون » وفي « التلمود » وأشباههما ، وقبلها فكرة شعب مختار وشعوب دونه أدنا منه ، وكذا فكرة القومية الدينية التي تجمع اليهود ، لم تعرف النصرانية - ولا غير النصرانية - مثلها ؛ لذا رأيناها - في مناقشتنا النظرية لاحتمال أن يكون اليهود والنصارا هم الذين افتعلوا حركة الشعوبية في الإسلام - قرائن على أن اليهود هم الأهل أكثر من النصارا للعب هاذا الدور ؛ وبخاصة لأنها أوضحت لنا أن عملا كافتعال حركة الشعوبية في الإسلام ، ليس فقط بما لا يتناقض مع مفاهيم اليهود الخلقية والإيمانية ، بل ان تعاليمهم الديلية تأمرهم بمثله .

• • •

وبعد هاذه المناقشة النظرية لدور الذميين المحتمل - أو بعضهم - في إيجاد هاذه الفتنة ، أي لامكانية أن يقوموا من حيث المبدأ أو لا يقوموا بهاذا العمل ، نرا أن دراسة واقعية لهاذا الاحتمال ، أي تتبع السوابق التاريخية واستعراض الحالات المماثلة أو المشابهة في التاريخ ، تؤيد بدورها الظن بأن يكون اليهود هم أصحاب هاذه اللعبة ؛ فالدس ، والتآمر السري ، والتظاهر بغير العدا المضمرة ، واعتماد مبدأ « فرق تسد » ، وإشاعة الأفكار المثيرة أو النزعات العنصرية أو الديلية أو السياسية في المجتمعات الاخرى ، لم تعرفها المسيحية إلا مع النهضة الأوروبية الحديثة بتحركها التوسعي لاستعمار اقتصادي أو سياسي ؛

١ - الخطر اليهودي ، ص ١٦٨ و ١٦٩ .

أما قبل ذلك ، فكانت عداوات المسيحيين حق في أعنف فعالية الحروب الصليبية في الشرق ، وفي أحلك عهود محاكم التفتيش في أوروبا ، سافرة واضحة الشعارات والاشخاص ، ومكشوفة التحرك والاهداف . أما اليهود فنجد تاريخهم مليئاً بالأحداث التي تصور أفكار التلمود والپروتوكولات ، من اثتار بالأمم ، ووجوب القسوة عليهم ، وعدم التحرج دينياً أو خلقياً من العمل على تدميرهم ؛ ونراهم في تلك الأحداث التاريخية ، يعتمدون في التصرف الاسلوب نفسه الذي تدعو إلى اعتماده تلك الكتب التعليمية ، من كتمان حقيقة مذهبهم الديني ، وإظهار الانتساب - كذباً - إلى الديانات أو الجماعات الاخرى ، واللجوء إلى أساليب الخديعة والغش ، وإثارة النزعات التي تهيج الناس وتدفعهم ليحطم بعضهم بعضاً ؛ ففي المجتمعات القومية تثار النزعات المذهبية والدينية التي تذكر كل طرف بأنه من الطائفة الفلانية ، بعكس الآخر ، وفي المجتمعات الدينية تثار النزعات العنصرية والقومية التي تذكر أتباع كل جنس عنصري بخلافاته وثاراته مع الجنس المخالف ، وهذا القسم الأخير بالذات هو المظهر الذي تجسم في الشعوبية . وهاذه الاحداث التاريخية التي تشير بصراحة أو بقرائن كثيرة إلى دور أول أو دور أبرز لليهود فيها ، هي في تواريخ الشعوب والديانات المختلفة قديماً وحديثاً ، في الشرق وفي الغرب ، من الكثرة بحيث يتوجب على كل من يريد أن يتتبعها، كلها أو جلها، أن يُعد نفسه لإخراج كتاب ضخم، إن لم نقل أكثر من كتاب .

لذا نرا لزماً ، والشواهد التاريخية المذكورة هي على تلك الكثرة ، أن نكتفي بلفت النظر إلى بعض منها ، تحقيقاً لما أشرنا إليه في بداية

هكذا الفصل من المقال ، من وجوب إجراء مناقشة نظرية وأخرى عملية لفكرة أن يفتعل الذميون فتنة الشعوبية ، أولاها 'تظهر' ، من حيث المبدأ وانطلاقاً من التعاليم الدينية أو الخلقية عندهم ، إمكانية أن يقوم اليهود والنصارا بمثل هذا الدور - وقد أجرينا مثل تلك المناقشة ، ووجود مثل هذه الامكانية متوفر في تعاليم اليهود - وثانيتها ، وهي المناقشة الواقعية ، 'تظهر' إن كان ثمة سوابق تاريخية واقعية تدل على أنهم يقدمون على خلق فتنة كالشعوبية ؛ لأن وجود تعاليم نظرية لا يكفي للدلالة على أنهم عملوا بها ونفذوها ، وبخاصة إذا كانت قاسية غير خلقية ؛ أما وقوع أحداث واقعية تكرر هذه التعاليم ، فذلك يزيك كثيراً تهمة أن يكونوا هم الذين افتعلوا تلك الحركة المدمرة التي ظهرت في الإسلام باسم الشعوبية .

أما الوقائع القليلة التي اخترناها ، فمن تواريخ متباينة ومن عهود مختلفة ، بعضٌ منها حدث قبل حركة الشعوبية ، وبعض آخر بعد ظهورها ، نماذج أو أدلة على أن اليهود قد قاموا عملياً في الديانات والمجتمعات الأخرى ، وفي مختلف مراحل التاريخ ، بأعمال من نوعية افتعال حركة الشعوبية :

* في التوراة ، منذ الأسفار الأولى من الكتاب المقدس ، نجد وقائع عدة يمكن أن نصفها بأنها تلمودية النفس أو الفلسفة ؛ نعي أنها من مدرسة الأفكار والتعاليم التلمودية وأشباهها . وفي ظننا أن واضعي التلمود إنما استندوا على أحداث من هذا القبيل وردت في العهد القديم ، فحوترو تفسيرها وأوتوا أحداثها تأويلاً يجعلها خاصة بمصلحة الشعب اليهودي دون جميع الناس ؛ أو أنهم استغلوا وقائع وأعمالاً لعلها

كانت مقبولة في مفاهيم القرون السالفة ، ليجمعوها قواعد خلقية ودينية دائمة للشعب « المختار » .

وفي المناقشة النظرية التي أجريناها لدور اليهود المحتمل في فتنه الشعوبية ، أوردنا بعض التعاليم التي وردت في العهد القديم ، مما ينسجم مع روح التلمود وفلسفته « المختارية » غير الخلقية . ونحن نجد أن تلك التعاليم لم تبق تعاليم فقط ، بل إن اليهود نفذوها وعملوا بها ، فهي سوابق تاريخية يُقرونها حتى اليوم ، وشواهد على مدا استعداد القوم دائماً ، ومنذ عهود سحيقة تسبق عهد التلمود ، للعمل بالتعاليم القاسية التخريبية التي جسمها التلمود ودعا إليها .

فحيث التوصية للebraانيين من قبل موسى قبل مغادرتهم مصر سرّاً « بأن يطلب الرجل من صاحبه والمرأة من صاحبها أمتعة فضة وأمتعة ذهب »^١ ليسرقوهم - كما أسلفنا - نجد في الفصل التالي أن بني إسرائيل صنعوا « كما أمر موسى ، فطلبوا من المصريين أمتعة فضة وأمتعة ذهب وثياباً . وآتا الرب الشعب حظوة في عيون المصريين ، فأعاروها لهم وسلبوا المصريين . ثم ارتحل بنو إسرائيل .. »^٢ ؛ وجواز سرقة الأميين غير اليهود وعدم إرجاع أماناتهم ، هما من تعاليم التلمود ، كما تقدم .

ومبدأ خديعة الأميين ، وجواز اعتماد أي أسلوب معهم لاستغلالهم والاستفادة منهم ، وكذا أن مقارنة اليهودي للاميات أو مقارنة الأميين لليهوديات لا يعد زناً ، لأن الأميين هم بمثابة حيوانات وإن

١ - الخروج ١١ : ٢

٢ - الخروج ١٢ : ٣٥ - ٣٧

كانت لهم صورة بشر ، نجدها في قصة نزول إبراهيم لمصر وإخفاؤه حقيقة شخصية زوجته الجميلة « سارة » ، التي تظاهر بأنها أخته لكي تَحْسُنَ في عيون المصريين و « يُحَسِّنَ إليه بسببها » ؛ وقد أخذت بسبب هذا الادعاء الكاذب إلى قصر فرعون زوجةً (مرة ثانية) أو خليلة ، « فأحسن إلى إبرام بسببها » ، فصار له غنم وبقر وحير وعبيد وإماء وأتن وجمال ^١ .

ومبدأ القسوة على الأمم وعدم جواز الشفقة عليهم - وهو مبدأ أوردنا نصوصاً توصي بني إسرائيل به - نجد تطبيقاً عملياً له في أحداث واقعية عدة من العهد القديم ؛ من أبرزها موقفهم من مدينة « أريحا » حين دخلوها ، فقد « أبسكوا جميع ما في المدينة من رجل وامرأة وطفل وشيخ ، حتى البقر والغنم والحير بحد السيف » ^٢ . وبعد هاذة المجزرة الجماعية ، يبدو أن وحشية نفوسهم وأفكارهم لم ترق ، فأحرقوا « المدينة وجميع ما فيها بالنار » ^٣ . وكذا موقفهم من « الشعوب » الذين كانوا يعيشون معهم في ظل الامبراطورية الأخيمنية ، حين سلطهم عليهم الامبراطور الأخيمني « أحشويروش » ملك بلاد فارس في القرن الخامس قبل المسيح (٤٨٦-٤٦٥ ق م) . فهذا الامبراطور الذي كان

١ - سفر التكوين ١١: ١٢-١٦

٢ - سفر يشوع ٢١: ٦

٣ - يشوع ٢٤: ٦

وزيره « هامان » قد حرضه على اليهود في امبراطوريته ، حين اكتشف أن زوجته « استير » التي يحبها هي يهودية ، غضب على هامان ، وسمح لليهود بالانتقام من أخصامهم من الشعوب لمدة ثلاثة أيام متصلة . فماذا فعل « شعب الله » بأبناء الأمم الذين لا ذنب لهم سوا أنهم لم يُخلَقوا يهوداً ؟ يقول سفر استير : « ف ضرب اليهود جميع أعدائهم ضربة سيف وقتل واهلاك ، وفعلوا بمبغضهم كما شاؤوا . وفي « شوشن » العاصمة ، قتلت اليهود وأهلكت خمس مئة رجل »^١ عدا أبناء هامان العشرة . أما في اليوم الثاني ، فعلقوا أبناء هامان على خشبات ، « وقتلوا ثلاث مئة رجل في شوشن »^٢ . وأما في اليوم الثالث ، فقد « اجتمع سائر اليهود في أقاليم الملك ... وقتلوا من أعدائهم خمسة وسبعين ألفاً »^٣ .

إلا أن ما يهمننا من مبادئ التلمود وتعاليمه في موضوع الشعوبية أكثر مما يهمننا من المبادئ والتعاليم التي أوردناها ، هو مبدأ الدخول في الديانات أو الجماعات الأخرى ، والتظاهر بأنهم من اتباعها ، للتوصل إلى أغراض لهم خاصة ؛ فهذا النوع من التصرف ، هو ما نقدّر في اتهامنا أن يكون اليهود قد أقدموا عليه في حركة الشعوبية التي افتعلت افتعالاً في الإسلام ، وهذا النوع من التصرف بالذات ، هو ما

١ - سفر استير ٩: ٦٥

٢ - استير ٩: ١٥

٣ - استير ٩: ١٦

نجدته في القصة التي يدور حولها السفر الاخير نفسه الذي تحدثنا عنه ،
أي سفر استير .

ما هي قصة استير ؟

خلاصة هاذة القصة أن الملك احشوروش غضب يوماً على زوجته
الملكة « وشقي » ، فأمر بنقل أجمل حسناوات الامبراطورية إلى قصره
في « شوشن » ليختار من بينهن ملكة جديدة . وبعد تمحيص و « غربلة »
من قبل رجالاته مدة طويلة ، وقع الاختيار على سبع منهن ، ثم على
واحدة من السبع هي « استير » التي كانت يهودية . ولاكن استير التي
كان يرعاها ويوجهها ابن عم لها يُدعى « مردخاي » لم تخبر بحقيقة « شعبها
وأقاربها » ، لأن مردكاي أوصاها بأن لا تخبر^١ . وبقيت سبع سنوات
في بلاط الامبراطور ، ملكة وزوجة أولاً مقدّمة ، وهم يظنونها
منهم ، حق اضطرت أخيراً إلى أن تكشف حقيقتها وتستغل حب
الامبراطور لها ، حين رأت انه بتحريض الوزير هامان يكاد يبئد
شعبها ، وقد استجاب احشوروش لها وحول نعمته من اليهود إلى
هامان ، مطلقاً يدهم في رقاب الشعوب ثلاثة أيام ، كما تقدم .

سبع سنوات تعيشها هاذة المرأة متظاهرة بغير حقيقتها اليهودية ،
وتخفّيها إننا يكون بناء على توصية من ذاك الولي الذي انتقل معها
إلى القصر ليكون يحوارها ويوجهها ، والذي لعله كان حبراً أو حاخاماً

أو رأساً من الخاصة الذين يخططون ويوجهون ويدبرون .. أليس هذا التخفي بالضبط ، والتظاهر بعكس الحقيقة ، ما نشك بأنه كان آفة المجتمع الاسلامي ، والاسلوب الذي كان شرارة الشعوبية ووقودها ؟؟

هاذه الاحداث التي أوردناها وأشبابها في العهد القديم ، وهي أعمال يقرها اليهود ويرون أشخاصها أمثلة يُقتدا بها ، تدل على أن الأفكار التلمودية يعرفها اليهود ويعيشونها قبل الإسلام الذي جاءت الحركة الشعوبية سوساً ينخر كيانه ، بل قبل المسيحية ، بقرون ، وان اليهود لهم قبل ظهور الشعوبية سوابق تاريخية في العمل بمدرسة التلمود وأفكاره .

* وفي تاريخ المسيحية ، سواء في عهودها المتقدمة أو المتأخرة ، نجد لليهود أدواراً مماثلة يتهمهم المؤرخون بلبسها . وقد كُتبت في هذا المضمار كتابات عدة ليس نطاقها هذا البحث ؛ ولا كننا نرا من مكملات الدراسة أن نشير إلى بعضها ، وان نحيل المتبع إلى المظان التي يجد أمثالها فيها ، سواء على صعيد تشويه العقيدة وإفسادها ، أو على صعيد التخريب الاجتماعي والكنسي .

أما على صعيد العقيدة ، فالمؤرخون ، وبخاصة مسيحيون منهم ، يتهمون اليهود بأنهم حاولو الإفساد فيها منذ عهد مبكر ، وان الخلافات المذهبية بين الطوائف النصرانية لم تكن تخلو من أصبع لهم في تعزيزها بل وفي توليدها أحياناً ، حتى ليصعب التمييز تماماً بين الاصول

والزيادات العقيدية . هاذا وان في أعمال الرسل مثلاً ، ما يدل على أن
ثمة مَنْ كانوا يُظهرون المسيحية ليضلُّوا المقبلين على اعتناقها وبعدهم
عن قواعدها السليمة المفروضة ، وهاذا يُستشف من مثل ما لقيه
« بولس » مثلاً ، حين كان ينتقل للتبشير بالدين الجديد ، فإنه حين
اجتاز في النواحي العالية « بلغ أفسُس » وصادف هناك بعضاً من
التلاميذ فقال لهم : هل نلتُم الروح القدس لما آمنتم ؟ فقالوا له : لا ،
بل ما سمعنا بأنه يوجد روح قدس . قال : فبأية معمودية
اعتمدتم ؟ ...^١

فأي إيمان آمنه هؤلاء ؟ ومن الذي لقنهم ديانتهم قبل وصول
بولس ؟ وما هي هاذة العقيدة المسيحية التي اعتنقوها وفيها لم يسمعوا
بروح قدس . هو في الأس الأول من أركان المسيحية ومعتقداتها ؟ أليس
في هاذا دليلاً على أن ثمة مضللين كانوا « يبشرون » بالرسالة الجديدة ،
متظاهرين بأنهم من تلاميذ المسيح ومن دعاة المسيحية ، ليلقنوها
الاتباع بصورة خاطئة ، بعد أن رأوا إقبال الجماهير على الدين الجديد ،
ويُسُّو من صرفهم عنه ؟!

هاذا في المسيحية قبل الاسلام ، أي قبل حركة الشعوبية ، أما
بعد الشعوبية فنجد حالات مماثلة متعددة ، مما يدل على أن تصرف
اليهود إنما يصدر عن فلسفة عامة قديمة مستمرة مع الاحقاب والاجيال ،
وعن مبادئ تمتد أصولها حتى عهود سحيقة من التاريخ ، وتمتد فروعها
حتى العصور الحديثة ، بل حتى الازمان القادمة ، مروراً بالعصر الذي

ظهرت فيه الشعبوية .

من هاذه الحالات بعد عهد الشعبوية ، الرسالة التي أجاب بها المجمع اليهودي العالمي في القسطنطينية على رسالة كان بعث بها إليه «شامور» حاخام اليهود بمدينة «ارل» بفرنسا في ١٣ كانون الثاني (يناير) ١٤٨٩ ، وفيها يستشير به باسم اتباعه حول ما يجب عمله أمام تهديد الفرنسيين في «اكس» و «ارل» و «مرسيليا» لمعابد اليهود، وتخيير ملك البلاد لهم بين اعتناق المسيحية أو مصادرة أموالهم وطردهم من البلاد ؛ وقد جاء في رسالة المجمع ليهود «ارل» :

«تقولون ان ملك فرنسا يجبركم على اعتناق الديانة المسيحية ، فاعتنقوها ، لأنه ليس بوسعكم أن تقاومو . لاكن يجب عليكم أن تبغو شريعة موسا راسخة في قلوبكم .

... وبمقتضا قولكم انهم يهدمون معابدكم ، فاجعلو أولادكم كهنة واكبريين ليهدمو كنائسهم»^٢ الخ .

أي الاسلوب نفسه والطريقة ذاتها في معالجة روابطهم مع الشعوب

١ - في النص الذي نقله الدكتور كمال يوسف الحاج في كتابه «حول فلسفة الصهيونية» ان هاذا الملك كان ملك فرنسا ، وفي النص الذي نقله ايليا أبو الروس في كتابه «اليهودية وحريها المستمرة على المسيحية» (ص ١٨٨) ان هاذا الملك كان فرديناند ملك اسبانيا .

٢ - حول فلسفة الصهيونية ، ص ٣٧ ؛ مع الاشارة إلى أن مصدره الذي يذكره للرسالة هو مجلة «الدروس اليهودية» التي نشرتها عام ١٨٨٠ م .

الأخرا . ووفقاً لمنطق هذا المجمع وتفكيره ، ألم يكن سيجيب ، فيما لو كان منعقداً في القرن الإسلامي الأول واستشير من قبل يهود يعيشون في المجتمع الإسلامي في كيفية التصرف مع المسلمين ، بأن يقول : « اعتنقوا الديانة الإسلامية ، لاكن يجب عليكم أن تبقوا شريعة موسى راسخة في قلوبكم .. واجعلوا أولادكم شيوخاً وفقهاء ليهدمو جوامعهم ويُفسدو جماعاتهم » ١٢

ليت شعري ، أليس هذا بالضبط ما نقدّره من علة للشعبوية ومن أسلوب لإشاعتها ١٢

إننا نجد في تاريخ المسيحية اعلماً من رجال الكهنوت ممن كانوا من أصل يهودي ، يُشكّ بأنهم كانوا يحفظون ولاءهم الحقيقي لدينهم السابق ؛ وهذا التهم يسوقها أحياناً نفر من المؤرخين المتدينين في المسيحية نفسها ؟ على اننا لسنا بحاجة إلى إيراد أمثلة مفصلة على ذلك ، لا فقط

١ — وبمعنا آخر انهم كانوا لا يزالون يهوداً ، وان تظاهرو باعتناق المسيحية . على أن هذه الشكوك لا يمكن الحكم بصحة أكثرها ، لصعوبة إثبات نوايا البشر ، عدا أن المفروض أن يكون هاؤلاء بارعين في إخفاء حقيقة معتقدتهم .

٢ — كالكاردينال الألماني هرگنروتر الذي كتب « تاريخ الكنيسة » بالألمانية في ثمانية مجلدات في أواخر القرن التاسع عشر ، والذي يشتمّ انه يعلّتل موقف أحد كبار الذين يراهم السبب في شق الكنيسة الواحدة إلى كنيسةين يونانية ورومانية (شرقية وغربية) بأن أمه كانت يهودية . راجع منه تاريخ المرحلة المتعلقة بأواسط القرن الحادي عشر الميلادي ، في المجلد الثالث من ترجمته الفرنسية للاب بيليه :

L'Histoire de l'Eglise , par S.E. le Cardinal Hergenroether. Trabuction de l'abbé P. Bélet, Tome 111 .

لأن هاذة الأمثلة تحتاج إلى تحقيق، بل كذلك لأنها ليست محور دراستنا في هاذو البحث . وفي ظني أن ما ذكرناه يعطي فكرة كافية لا عن نوعية تفكير اليهود فحسب ، بل عن مدا استعدادهم للاقدام على أي عمل فيه تدمير للمعتقدات والجماعات والمجتمعات المخالفة (كالمجتمع الإسلامي آونة ظهور الشعوبية) ، ولا حاجة - من أجل إثبات استعدادهم هاذو مرة أخرا - إلى الحديث عن المذابح الهائلة التي اتهمو بالاقدام عليها وأدينو بها في الشرق وفي الغرب ، وهي طبعاً جد كثيرة ^١ .

* أما في الاسلام فدورهم التخريبي في ميدان العقيدة لم يكن يقل - إن لم يكن يزيد - عن دورهم في المسيحية . وإنك لو اجد في المراجع القديمة وفي الدراسات الحديثة جميعاً ، شكوا من لعب اليهود ، وشكوكاً في تأثيرهم في العقائد الاسلامية وأتباعها، والأسماء التي وردت في المصادر القديمة ليهود يشك بأنهم تظاهرو كذباً بالإسلام ليفسدو

١ - أبرز ما يذكر منها في الشرق، استنزاف دم البادري توما، الراهب الكبوشي الايطالي ، وخادمه ابراهيم قنارة، بعد ذبحها في حارة اليهود في دمشق يوم ١٥ شباط (فبراير) ١٨٤٠ ، وكذا استنزاف دم الطفل هنري عبد النور في دمشق أيضاً يوم ٧ نيسان (ابريل) ١٨٩١ . وقد نقلت وقائع هاتين الحادثتين المفجعتين عن سجلات حكومية دونتها فيها محاضر تحقيق رسمية ، وتحدثت عنها بتفصيل جميع المراجع التي تعرضت لليهود تقريباً . وهناك مذابح أخرا كثيرة في انطاكية وطرابلس وحماة ورودس والاسكندرية وأزمير وبورسعيد والآستانة ودبر وغيرها ، تحدث عنها ايليا أبو الروس في كتابه « اليهودية العالمية .. » (ص ٧١-٧٤) كما عدد في كتابه المذكور (ص ١١٧-١٢٦) عشرات المذابح التي جرت كذلك في الغرب .

عقائده وناسه ، والذين عددنا قبلاً بعضهم ، ككعب الاحبار ، ليست هي أسماء جميع الذين تلبسوا من اليهود لبسوس الاسلام لتمزيقه ، بل لعل عدد الذين لم تُكشف حقيقتهم ، هو أضعاف مضاعفة لعدد الذين افتضح أمرهم منهم . فمصيبة الإسلام مع اليهود - كمصيبة الديانات الأخرى - هي في التخفي المدمر الذي يلجأون إليه ^١ ، حتى يُعَمَّعا على المؤمن تمييز الصواب ، من الخطأ الذي أظهر في صورة قريبة من الصواب ؛ وهذا الأمر هو الذي أرهق المحققين في تراجم الرجال ، والمؤرخين المتتبعين لحقائق الأحداث ، والفقهاء المتحررين للأحكام ، والنقاد الممحصين للأحاديث النبوية وللروايات ، وهو الذي كرّر قديماً وحديثاً ، وأعاد إلى اللسان والاقلام ، أمثال هاذة الشكوى المرة التي أبداهها محمد خليفة التونسي في قوله : « ان تخليص الكتب الاسلامية الجلية من الاسرائيليات ^٢ ، لتنوء به كواهل عشرات الجماعات من أولي

١ - ان العامة في مجتمعات إسلامية متباينة وفي عهود مختلفة ، كانت تتحدث عن أشخاص عاشوا وعرفوا بين الناس كقضاة أو فقهاء ورجال شريعة في الديانة الاسلامية ، ثم تكشف انهم كانوا في واقعهم يهوداً يظهررون غير حقيقتهم . على أن أمثال هاذة الأقوال أو التقديرات لا يمكن الاستناد اليها علماً ، لأن في إثباتها صعوبة كثيرة أحياناً ، عدا أن الشائعات - حتى لو ثبتت صحة بعضها - تلحق أبرياء أحياناً بغير أبرياء ، مما يتعذر معه التمييز بين الصحيح وغير الصحيح من تلك التهم . ولعل من السائغ أن نضع بوازاة تلك الأقوال والتقديرات ، ما يذكره بعض المسيحيين أيضاً مع علامة استفهام من أن من توصلوا حيناً إلى أعلا سدة في التنظيمات الكنسية المسيحية الغربية وهم من أصل يهودي ، واحد على الأقل من يُشكك بأنهم كانوا في أعماقهم على ولاء لدينهم الأصلي .

٢ - « الاسرائيليات » أخبار أو أحاديث أو روايات نفذت إلى التواريخ ←

٣٥٤ في الإسلام « اسرئيليات » وليس فيه « نصرانيات » أو « مجوسيات »

العزم ، ١ ؛ بل ان هذا الاسلوب بالذات في التظاهر بغير الحقيقة المبطنة ، وفي دس الاخبار والعقائد الزائفة الذي لجأوا إليه في ميادين أخرا كثيرة ، هو الذي جعلنا نشك بأن مدته قد وصل إلى شاطئ الشعوبية ، وان هذه الحركة لم تكن إلا بعضاً آخر من نشاطهم الخفي والكثير في تخريب الاسلام والمجتمع الاسلامي .

ثم ان ظهور « اسرئيليات » في الاسلام ، وعدم ظهور « نصرانيات »^٢ مثلاً أو « مجوسيات » ، الأمر له في نظرنا دلالات بعيدة . انه يشير إلى أن اليهود وحدهم الذين كانوا يدسون - أو انهم وحدهم اتهموا بالدس - في الاسلام ؛ فإذا رأينا في الشعوبية عملية مفتعلة ومشكلة مدسوسة

→ وإلى الكتب التي تصور المعتقدات الايمانية الاسلامية وهي مستعدة من التوراة ومعتقدات اليهود ، او موضوعة لتلقيح العقائد الاسلامية بمعتقدات يهودية تؤدي إلى أن ينظر المسلمون باحترام إلى معتقدات اليهود ، أو انها موضوعة لتشويه عقائد المسلمين أنفسهم وابعادها عن أصلها الذي «لن للناس» ، فبهت الايمان بها وتضعف الثقة بقوتها .

١ - مقدمة « الخطر اليهودي » ص ٥٥

٢ عكس القرآن الكريم بعض معتقدات النصرانية قبله ، مثل قصة « أهل الكهف » ، كما ان بعض الأفكار الفلسفية الجدلية التي عرفتها المسيحية انتقلت إلى العلوم الاسلامية ، وهو انتقال طبيعي لأن الفكر الانساني - وهو واحد - يحا به في كل الفلسفات والأديان تقريباً نفس المشكلات . إلا أن هذا الانتقال لم يكن له طابع الدس الخفي بل كان شيئاً واضحاً تطورياً . أما الذي يقصد بكلمة « اسرئيليات » فالأشياء التي أدخلت دساً وتضليلاً في الاسلام ، وهو ما لم تنهم المسيحية بمثله .

على هذا الدين واتباعه ، وإذا كنا نفتش بين اتباع الديانات الأخرى عن هوية المقتعل لهاذه المشكلة ، فظهور الاسرائيليات وعدم ظهور « مذهبيات » غيرها في الاسلام ، يقودنا مرة أخرى إلى بني اسرائيل ، إلى اليهود ، إلى الذين يسجل تاريخهم منذ عهد احشويروش واستير قبل خمسة وعشرين قرناً ، أنهم يُظهرون غير ما يبطنون ، وانهم يتظاهرون كذباً باعتراف ديانات أخرى ليتوصلوا إلى أهداف لهم خاصة بهم .

على أن ثمة مثلاً في اليهود الحديثة ، هو عندي أهم من كل الأمثلة التي أوردتها على نشاط اليهود الحثفي في الديانات والمجتمعات المخالفة لهم ، لأن تلك الأمثلة فردية تُظهر نشاط أفراد من اليهود في ميادين معينة محدودة ؛ أما هذا المثال ، فيصور تخطيطاً عاماً طويل النفس بعيد المدا ، لتدمير مجتمع ديني كامل ، أي تماماً كالحال الذي يذهب ظننا إليه في موضوع الشعوبية .

هذا المثال الذي يشكل في نظرنا قرينة تقرب من الدليل ، هو وضع الدولة العثمانية :

كانت الدولة العثمانية دولة دينية ؛ بمعنى أنها لم تكن تتميز بمبدأ بين قومية وأخرى من القوميات العديدة التي كانت تابعة لها^١ ، فكانت

١ - افتتح العثمانيون بالاسلام ، سواء قبل دولتهم أو في عصرهم ، وبالساكنين تركا كانوا أو غير ترك. ويتحدث ساطع الحصري عن مسرحيات كتبت في العهد العثماني ←

مجلس المبعوثان (مجلس النواب) يضم على قدم المساواة أعضاء من قوميات متباينة ، من أتراك ، وعرب ، وارناؤوط ، وشركس ، وأكراد ، ويونان ، وأرمن ، وصرب ، الخ . بل ومن مختلف الديانات أيضاً ، رغم إسلامية الدولة ، وفقاً لنسبة أعداد طوائفهم التي كانوا يمثلونها . وكان حسن الارتباط بالدولة حيماً لدرجة أننا نجد مبعوثان (نواباً) من غير المسلمين ، يدافعون عن الدولة وكيان الخلافة بجرارة واندفاع^١ .

ولكن الحال اختلف فجأة بعد أن تأسست « جمعية الاتحاد والترقي » ، وتبدل الوضع الداخلي إلى حالة من الاضطراب الشديد ؛ فقد ظهرت مع ظهور هاذه الجمعية دعوة إلى تمييز العنصرية التركية الطورانية ، وإلى « تبريك » الثقافة والشعارات والمظاهر وحق التعاليم الدينية لو أمكن .

فماذا نتج من ذالك ؟ نتج - كما نتج في الاسلام بعد تجلي نزعة الاستعلاء العربية - ان القوميات والعنصريات الاخرى ، هبت للإثبات شخصيتها وحفظ حقوقها بل و - تدريجاً - للمطالبة باستقلالها ، أي

→ ويرجم - للنموذج - بعض الأشعار التي نظمت في ذالك العهد، وفيها يفتخر الكتاب والشعراء بأجداد « الأجداد » في بدر وحنين والأندلس . - راجع « محاضرات في نشوء الفكرة القومية » ، ص ١٤٨ - ١٥٢ .

١ - من هؤولاء مثلاً سليمان البستاني الأديب اللبناني المعروف ، مترجم الإلياذة إلى العربية ، وقد كان مبعوثاً يمثل جبل لبنان في مجلس المبعوثان .

لتمزق الدولة إلى دول ، وبدأت منذئذٍ في دولة الخلافة العثمانية المتاعب العنصرية التي لا تزال تواريخ الاتراك والشعوب التي كانت قبل استقلالها تابعة لهم مليئة بالشكوك منها ، والاعمال المستنكرة غير الانسانية وغير الديموقراطية التي سادت أوضاع الدولة « العلية » ، والنفس التمييزي - القومي العنصري ، والديني ، والمذهبي - الذي شحن النفوس بالكراه والنفور ، وملأ القلوب بالاحقاد ، وضرب عنصريات الدولة الواحدة بعضها ببعض ، ومهد - من ثم - للانهار التام الذي انتهت إليه دولة « الرجل المريض » . ولو تأملنا قليلا تاريخ السلطنة العثمانية والشعوب التي كانت مرتبطة بها قبل الاستقلال ، للاحظنا أن أكثر ما كانت الشعوب الاخرى تشكو منه على صعيد الإساءات المباشرة ، من سجن ونفي واضطهاد وتشريد وشنق وكبت حريات الخ ، إنما كان في العمود التي تلت ظهور « الاتحاد التركي » ، أما قبل ذلك فكانت سيئات الدولة العثمانية - وهي سيئات اجتماعية وإنسانية تشكو منها المجتمعات المتخلفة - عامةً جميع عنصريات السلطنة وأجزائها ؛ فالجهل ، وتدني المستوا العمراني والاجتماعي ، والتخلف الصحي ، وانخفاض المستوا الاقتصادي الخ ، كان الأثر المشترك فيها مع الشعوب الاخرى ، أي أن الدولة نفسها كانت متخلفة ككل ؛ فالتخلف الذي شهدته « الولايات » التابعة لهم ، لم يستثن العثمانيون أنفسهم منه ، ولم يتعمدوه في الولايات تمييزاً لأنفسهم من سواهم . أما في عهد « الاتحاد والترقي » ، فقد هُدم « الاتحاد » بتوليد النزعة الطورانية ، وحروب « الترقى » بالدعوة التمييزية التي كانت ترا الأولوية في التطور والاستفادة من الاصلاحات العمرانية والثقافية والسياسية

للجنس التركي وحده .

و «جمعية الاتحاد والترقي» هاذة ؟

هي جمعية سياسية تأسست بعد أن اجتمع «هرتزل» رئيس المؤتمر الصهيوني الاول - الذي انعقد في ٣٠ آب (أغسطس) ١٨٩٧ في مدينة «بال» بسويسرا وتقرر فيه مباشرة العمل على إنشاء وطن قومي لليهود - بالسلطان عبد الحميد الخليفة العثماني ، طالباً منه إعطاء فلسطين لليهود لإنشاء وطن لهم فيها ، وعارضاً عليه ، مقابل ذلك ، دفع ديون الدولة العثمانية الباهظة ، ومعها بضعة ملايين من الجنيهات منحة شخصية للسلطان نفسه ؛ ولاكن السلطان رفض العرض بشدة وغضب غضباً عنيفاً للفكرة .

وقد تألفت هاذة الجمعية اثر ذاك - سرية في أول الأمر ثم علنية بعد ذلك - من «يهود من سلانيك تظاهر آباؤهم بالاسلام ، وبعضهم بمن بقي على يهوديته» مع نفر من الشبان الاغرار الاتراك المتحمسين...^١ ، وقد كان يهود «الدوغة» من أشد الداعين في الدولة إلى الطورانية ، وكان النائب اليهودي «قره صو» الذي أبلغ - مع اثنين من زملائه النواب - السلطان عبد الحميد قرار عزله^٢ من أبرز أعضاء جمعية

١ - سعيد الانغاني ، في مقال له بمجلة «البيان» الكويتية ، العدد ٣٥ ، فبراير - شباط ١٩٦٩ ، ص ٦٤ .

٢ - لم يكن عزل عبد الحميد الثمن الوحيد الذي دفعه لرفضه إنشاء الوطن القومي لليهود ، بل كان الثمن الآخر ، ولعله الأفذح ، سمعته التي شوّهوها ، فقد صورته الدعايات في عهده وبعده سفاحاً دمويّاً ، ووضعت عنه أخبار بولغ كثيراً في تضخيمها —

الاتحاد والترقي ١ .

هل نحن بحاجة إلى مقارنة واسعة لإظهار وجوه الشبه، بين العوامل التي أدت إلى انهيار الدولة العثمانية ، وتلك التي أدت إلى تفسخ الدولة الإسلامية ومجتمعها بالشعبوية ، وهي جميعاً ، في كل من المجتمعين الدينيين ، عنصرية قومية متماثلة ؟

أظن أن إشارة إلى خطوط الشبه الكبراً تكفي :

دولة دينية هناك ، ذات مجتمع يضم قوميات عنصرية متعددة ، عربية وفارسية وتركية الخ ، ودولة دينية هنا ، ذات مجتمع يضم قوميات عنصرية متعددة ، تركية وعربية وشركسية وارانواوطية الخ ..

نزعة عربية هناك ، ونزعة طورانية هنا، أي تمييز — هناك وهنا — لعنصرية الدولة الحاكمة ، وإشعار للأمة التي آلت الخلافة إليها ، بأنها

« وتجسيمها، بحيث جعلت جميع الناس يتمتعون زوال عهده؛ ولذا قال حافظ ابراهيم فيه بعد عزله :

فرح المسلمون قبل النصارا فيك ، قبل الدروز ، قبل اليهود

٣ - مقدمة « الخطر اليهودي » ، ص ٧٣ ؛ ومجلة « البيان » ، العدد ٣٥

ص ٦٤ .

سيدة هاذة المؤسسة الكبيرة وحاميتها ورائدة أمجادها ، ومقدمة على الشعوب التابعة لها ...

تؤكد الشعوبية هناك ، ويقظة القوميات هنا ، كرد فعل طبيعي للتمييز العنصري المخالف لسياسة الدولة المعلننة ولروح الأسرة الواحدة التي تجمع شعوبها ..

والنتيجة ؟

تنافر بين العنصريات في كل مجتمعٍ منهما ، وتنازع ، فحقد ، فاضطراع ، فمؤامرات وثورات ، ثم .. تفسخ فانهيار ، وأخيراً، وهاذا هو الأهم ، سوء ظن وحذر وشكوك دائمة بل عداوة بين الأبناء الذين كانوا يشكلون أسرة واحدة :

سوء ظن وشكوك وعداوة بين شعوب الخلافة الإسلامية العربية ، بين الذين اکتوو بنار الشعوبية وعانوا صراعتها ، بين العرب والأعاجم ؛ وهاذه الظنون والشكوك والعداوة التي بدأت منذ القرون السالفة المديدة ، ما تزال مستمرة حتى اليوم ، وقد تستمر — ما لم تُتدارك — آماداً أخرا حتى تسكاد تصبح أبدية ، لأن أبناءها هم الذين يغذونها بغفلتهم ويعززونها .

وسوء ظن وشكوك وعداوة بين شعوب الخلافة العثمانية ، بين الذين اکتوو بنار الطورانية وعانوا أذايا نزعَة التتريك ، بين الأتراك وباقي الشعوب التي كانت تابعة لهم ، لأن الذين أرادوا زوال تلك الدولة

بسبب موقفها الذي كان عائقاً أمام أحلامهم الدينية والقومية، والذين استغلوا تخلف الحكم العثماني وضعفه الإداري والاجتماعي ومساوئه الكثيرة، شوّهوا منذ الخطوة الأولى روابط الفريقين العاطفية، وزوّرو الحقائق التاريخية، وجسّموا دائماً في أذهان الفريقين أعمال كلٍّ في آخر العهد العثماني فقط، حتى غدا التاريخ العثماني المديد وتاريخ كلٍّ من الشعوب الأخرى، مجسّماً في أعين كل فريق بالسنوات الأخيرة فقط من تاريخهما المشترك، وهي سنوات عمرت بالمساوىء التي كانت لهم في افتعالها يد، أي يد، ذات طول كثير، ومخالب.

أيظن أحد أن انهيار دولة أو دول لا يؤمل اليهود بأن تعقبها لهم دولة، هو أهم وأغلا عندهم من هاذا الحقد الذي يريدونه بين «الأمم»، ومن أن يرو «الشعوب» ينهش بعضها بعضاً، ويضعف بعضها بعضاً، وينمو ويتضاعف مع الزمن كرمها بعضها لبعض، لتبقا - حين يحين اليوم الذي يؤملون - متنافرة متحاربة متعادية منشقة منصرفة عنهم، وليتقوا ويتفرد «شعب الله المختار»، ويقرب أكثر فأكثر من تحقيق حلم له قديم، بتجديد دولة داوود؟!

٧

وبعد ..

إذا كانت هاذه الأقوال والوقائع التي أوردناها، قد دلت نظرياً وعملياً على إمكانية أن يكون اليهود هم أصحاب الدور الذي ذهب تقديرنا إلى أن يكونوا لعبوه في افتعال فتنة الشعوبية، فالإمكانية - كما

أسلفنا مرة - لا تعني الحدوث. ورغم كل القرائن التي قدمنا، فالأطمئنان الملمي - ما لم نقف على دليل حسي يكون من القوة بمثابة الاعتراف أو الحجة الدامغة - لا يسمح لنا بإصدار حكم نهائي في الموضوع . كل ما يمكننا قوله ان هاذة القرائن التي نراها نحن مهمة ، تُرجح التهمة التي تنتصب مشيرة إليهم ، وبخاصة لان الاوصاف الممكنة لمفتعلي هاذة الفتنة في الإسلام ، تنطبق عليهم أكثر من سواهم - بل بعضها ينطبق عليهم دون سواهم - من اتباع الديانات المخالفة أو العناصر غير الاسلامية التي كانت تعيش مثلهم في دار الاسلام .

ولا نكران ان هاذة القرائن التي قدمنا، تفتح الباب عريضاً لبحث موضوع الشعوبية في الاسلام من زاوية جديدة جديرة بالبحث ، وتمد الدارس بمعطيات مختلفة ومهمة للتحقيق ؛ ونحن إذ نضع هاذة القرائن بين يدي القارئ ، لنعلم أن اليهود لحقهم في تاريخهم المديد كثير من التهم التي لم تكن كلها صحيحة ، ونعلم أن شروراً كثيرة نُسبت -حقاً أو باطلاً - إليهم ، فكان أخصامهم يلحقون بهم كل نقيصة، ويتجنون عليهم بسيء التهم . ومع أن لهادا في نظرنا دلالة مهمة أخرى ، هي الاجماع على كرههم من قبل الشعوب جميعها ، وهو إجماع ناتج من تفردهم وشعورهم بالاختيارية وربما إقدامهم على أعمال تلمودية في مختلف المجتمعات ، إلا أننا لم نجعل للعامل العاطفي أي دور في توجيه البحث هاذة الوجهة ، كما أننا لم نتأثر إطلاقاً في طرق الموضوع من الأساس بظرف مكاني أو بظرف زماني .

ونريد من التأثر بالظرف المكاني أن يكون الموضوع متأثراً بعاطفة سلبية ضد اليهود ، لأنه أعيد في منطقة هي واليهود على تنافر وعداء ؛

فهاذا الموضوع علمي صرف ، لا يركز على اعتبارات عاطفية شخصية أو اقليمية ، وقد يتوصل فيه إلى النتائج التي توصلنا إليها ، محققاً من شمالي أوروبا ، أو دارس في جنوبي الهند ، لأنه أمر يتعلق بالتاريخ صرفاً .

ونريد من التأثر بالظرف الزمني أن يكون الموضوع متأثراً بتلك العاطفة السلبية نحو اليهود ، لأنه كُتِبَ في حين من الدهر كان العداء السياسي فيه نحوهم بالغا درجة عالية من الحرارة والانفعال ، بسبب خصومة كيانية بينهم وبين العرب أو المسلمين ؛ فمثل هـاذـه النتائج القائمة على دراسة معتقدات اليهود القديمة ، وعلى مراجعة توارخهم في العصور الغابرة وفي الأزمنة المتأخرة ، كان يمكن التوصل إليها نفسها قبل قيام دولة لليهود ، بل ربما قبل قرون من الزمان .

ثم اننا ممن يؤمنون بأن البشر بشر في كل زمان ومكان ، وبأن فيهم دائماً خير وشر ، وخير وشرير ، فليس ثمة مجتمع كل أبنائه صالحون ، وليس ثمة دين كل أبنائه طالحون ؛ وقد يكون بين اليهود أنفسهم ، بل يجب أن يكونوا ما داموا بشراً ، من يستنكر هـاذـا التعالي اللا انساني ولا يؤمن به ؛ ولا كن افتعال فتنة كحركة الشعوبية ، لا يوجب أن يكون الكل أشراراً ، بل يكفي أن يكون ثمة من يؤمن بهـاذا العمل ويحسن التخطيط له حتى تحدث المحاولة لتحقيقه ، ونحن لا نؤمن أن جميع اليهود كانوا دائماً صالحين .

هو إذآ باب نفتحه أمام الدارسين والمحققين . ولا نستبعد أن يجد سوانا في قادم الايام أدلة جديدة تؤيد ، أو لا تؤيد ، تقديرنا بأن

اليهود، «شعب الله المختار»، من أجل إفساد الاسلام وتصديق مجتمعه من داخل، هم الذين افتعلوا فيه فتنة الشعبوية.

. . .

وختاماً .. فإن مشكلات كثيرة ظهرت في الاسلام وأنشأت خلافاً بين أرباب الفكر ثم بين أتباعهم، كمشكلة خلق القرآن، وحدوث العالم أو قدمه، والجبر والاختيار، وسواها، ولا كنها اليوم جميعاً قد ماتت أو تجمد البحث فيها منذ قرون، رغم أنها مشكلات فكرية أو إيمانية بحثة، لا ترتبط بزمان معين أو مجتمع إقليمي خاص في الاسلام. أما الشعبوية فلا تزال «تُحيا اليوم» وتُثار، لا أقصد كموضوع تاريخي وأدبي يُدرّس في الجامعات والمعاهد ويناقش في المصنفات الأدبية والتاريخية، بل كموضوع يطرح حين تبحث موضوعات فكرية وجدلية من هموم العصر الحديث، كالقومية والأمة الخ، رغم أن الشعوب التي قامت فتنة الشعبوية بينها قد استقلت واحدها عن الاخرى منذ قرون، ولم يعد بينها اليوم أي احتكاك عنصري مباشر على الصورة التي كان عليها في المجتمع الاسلامي الواحد خلال القرون الاسلامية الاولى. لماذا؟ أليس لذلك أية دلالة؟

عندي ان السبب يكن في أن ثمة تعزيزاً دائماً وإيقاداً مستمراً لهذه المشكلة، لأنها قيمة بأن تبقى الخلاف مستمراً، وان تزيد عمقاً بين القوميات التي يضر تألفها وتعاونها بشعب الله المختار. وأبناء هذه الشعوب الذين استُدرجوا إلى لجة الحق والتنفير والطمع والتهميم

على الآخرين ، حين يتابعون الخوض في طريق الكره هذه ، إنما يسهمون - ببراءة - في خدمة التخطيط العميق المدمر الذي رُسم للايقاع بين قومياتهم وشقائهم ، ولابعادها بعضها عن بعض ، وتقطيع ما بينها من روابط تاريخية وعاطفية .

وفي هذه المرحلة التي تتعاطف وتتقارب فيها الديانات السمجة ، وتدعو إلى محبة صرفٍ للإنسانية وتعاون واقعي بين الشعوب والأفراد ، حتى ان المسلم الحقيقي يرضيه - مثلاً - أن يرا تقارباً بين الكنائس المسيحية ، كما ان المسيحي الحقيقي لا يسره أن يرا تفسخاً بين المسلمين ومجتمعاتهم ، لا يجوز أن تستمر هذه النزعة العنصرية التي لم يستفد منها أحد من فرقاء الصراع المسلمين .

ولئن كان في التهجم على العرب والظعن بهم والتنفير منهم شعوبية بالمفهوم الذي اكتسبته الكلمة في مرحلة متأخرة ، لأنها تثير على العرب عداوات وأعداء ، فإن في الردود على التهجم والظعن والتنفير بشيء من مستواها ، وفي تعنيف الحس العنصري لدرجة يشعر المرء معها بأنه أعلا من سواء من أبناء الشعوب المغايرة ، شعوبية كذلك ، لأنها تؤدي الغرض نفسه الذي تؤديه الحملات السابقة ، وهو التذكير دائماً بما بين العرب وجيرانهم من ثغرات وفجوات ، والتعميق لنفور ولتده في الماضي بخطط عدوٍ أو جهلٍ صديق ، وإيراد له أن يصبح ، بين العرب وسواهم ، عداء أبدياً .

كل عمل من هذا النوع هو إضرار بالمتخاضمين جميعاً ! إضرار بالعرب وبمن يخاضعونهم ؛ وهو خدمة صرف لمن رأوا أنهم وحدهم شعب الله المختار . انه لمخالف أيضاً للأفكار الفكرية الفلسفية النبيلة التي

تنادي بتعاطف بين البشر وتعالٍ عن صفائر العصبية ، ومخالف
كذلك لرسالة السماح التي طالب بها المبارك الآتي بدعاء المحبة ، ذاك
الذي جاء يلغي أي تمييز لأي انسان ، وينفي أن يكون بعض الله
شعباً دون بعض ، كما انه مخالف لرسالة المساواة التي دعا إليها من لم ير
لأحد فضلاً على أحد إلا بالتقوا ، ذاك الذي رأى الخلق كلهم - لا قسماً
منهم فقط - عيال الله ، وان أحبهم إليه أنفعهم لعباله .

المصادر والمراجع

ابن المقفع (عبد الله) : كليلة ودمنة . طبعة جديدة مدرسية ، عني بتنقيحها ونشرها مع شرح ألفاظها الأب لويس شيخو اليسوعي . المطبعة الكاثوليكية . بيروت .

— دقق فيها وعلق عليها ونسقها الشيخ الياس خليل زخريا (معتمداً فيها نسخة عزام أصلاً ومراجعاً سواها) . منشورات دار الاندلس . بيروت ١٣٨٢هـ = ١٩٦٣ م .

ابن النديم (محمد بن اسحاق) : الفهرست . نسخة مصورة عن طبعة المرحوم گوستاف فلوگل المطبوعة في ليبزبك ١٨٧٢ م :

KITAB AL - F1HRIST

mit Anmerkungen Herausgegeben von Gustav Flügel , nach Dessen Tode Besorgt von Dr. Johannes Roediger und Dr. August Mueler .

أبو الروس (إيليا): اليهودية العالمية وحربها المستمرة على المسيحية.
منشورات دار الاتحاد . بيروت ١٩٦٤ .

الافغاني (سعيد) : مقال بعنوان « تاريخ مُفْتَرَا للسلطان عبد الحميد » .
مجلة البيان الكويتية . العدد ٣٥ . فبراير - شباط ١٩٦٩

اقبال، آشتياني (عباس): مقال بعنوان « إيران وممالك عربي زبان » .
مجلة يادگار الفارسية . سال سوم ، شماره پنجم (السنة
٣ ، العدد ٥) . طهران دي ماه ١٣٢٥ ش (كانون الاول
= دسامبر ١٩٤٦ - كانون الثاني = يناير ١٩٤٧ م) .

أمين (أحمد) : ضحى الاسلام . ج ١ . الطبعة السادسة . ملتزمة الطبع
والنشر مكتبة النهضة المصرية . القاهرة ١٩٦١ .

أمين (أحمد) : فجر الاسلام . الطبعة العاشرة . ملتزمة الطبع والنشر
مكتبة النهضة المصرية . القاهرة ١٩٦٥ .

تقى زاده (حسن) : محاضراتان وملحق لهما بالفارسية نُشرت ترجمتها
العربية بعنوان « ماني ودينه » . مجلة الدراسات الادبية
السنة ٤ العدد المشترك ٢ و ٣ و ٤ . الصيف والخريف ١٩٦٢
والشتاء ١٩٦٣ .

الجندي (الدكتور عبد الحميد سند) : ابن قتيبة العالم الناقد الأديب .
سلسلة « أعلام العرب » . الرقم ٢٢ . وزارة الثقافة
والارشاد القومي . المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة

والطباعة والنشر . القاهرة ١٩٦٣ .

حائري ، طهراني (الحاج مير سيد علي) المعروف بالمفسر : تفسير
مقتنيات الدرر . منشورات الشيخ محمد الآخوندي ،
دار الكتب الاسلامية . مطبعة الحيدري . طهران ١٣٣٧ -
١٣٤١ هـ ش ، ١٩٥٨ - ١٩٦٢ م .

الحاج (الدكتور كمال يوسف) : حول فلسفة الصهيونية . بيروت
١٩٦٧ .

الحصري (ساطع) : محاضرات في نشوء الفكرة القومية . الطبعة
الخامسة . دار العلم للملايين . مطابع دار العلم للملايين .
بيروت ١٩٦٤ .

خليفة التونسي (محمد) : الخطر اليهودي ، بروتوكولات حكماء
سهيون . الطبعة الرابعة . الناشر دار الكتاب العربي .
بيروت ، بدون تاريخ .

الخليلي (جعفر) : المدخل الى موسوعة العتبات المقدسة . ألفها
وجمع بين أجزاءها جعفر الخليلي . منشورات دار التعارف
ببغداد . بيروت ١٩٦٥ .

الدوري (الدكتور عبد العزيز) : الجذور التاريخية للشعبوية .
الطبعة الأولى . منشورات دار الطليعة . بيروت ١٩٦٢ .

دوزي (ر .) : « ملحق بالمعجم العربي » بالفرنسية :

Dozy (R.) : Supplément au dictionnaire Arabe ,
tome II , Leyde , E. J. Brille , Maiso-
nneuve et Co., Paris, 1881 .

الزرقا (الشيخ مصطفى) : مقدمة كتاب الكنز المرصود في قواعد
التلمود . الطبعة الثانية . بيروت ١٣٨٨ هـ - ١٩٦٨ م .

الشهرستاني (محمد بن أبي القاسم) : الملل والنحل . صححه وذيله
بهوامش مفيدة عبد الرحمان خليفة . الطبعة الأولى .
مكتبة محمد علي صبيح . القاهرة ١٣٤٧ هـ .

الطبرسي (الشيخ أبو علي الفضل بن الحسن) : مجمع البيان في تفسير
القرآن . منشورات دار الفكر ودار الكتاب اللبناني .
بيروت ١٣٧٦ هـ - ١٩٥٧ م .

الطبري (أبو جعفر محمد بن جرير) : تاريخ الرسل والملوك . تحقيق
محمد ابراهيم أبو الفضل . طبعة دار المعارف بمصر . القاهرة
ابتداء من ١٩٦٠ .

العبادي (عبد الحميد) : الاسلام والمشكلة العنصرية . الطبعة الأولى .
دار العلم للملايين . بيروت ١٩٦٩ .

عبد الباقي (محمد فؤاد) : المعجم المفهرس لالفاظ القرآن الكريم .
كتاب الشعب . دار مطابع الشعب . بدون تاريخ .

العرفي (السيد محمد سعيد) : سر انحلال الامة العربية ووهن المسلمين .

طبعة ثانية . مطبعة عبد الله الملاح . دمشق ١٣٨٦ هـ -
١٩٦٦ م .

العسكري (مرتضا) : خمسون ومائة صحابي مختلّق . القسم الأول .
منشورات كلية أصول الدين ببغداد . الطبعة الأولى .
مطبعة دار الكتب . بيروت ١٣٨٧ هـ - ١٩٦٨ م .

العسكري (مرتضا) : عبد الله بن سبا ، وأساطير أخرى . منشورات
كلية أصول الدين ببغداد . طبعة ثالثة منقّحة . مطبعة
دار الكتب . بيروت ١٣٨٨ هـ - ١٩٦٨ م .

العقاد (عباس محمود) : مقدمة الخطر اليهودي ، بروتوكولات حكماء
صهيون . الطبعة الرابعة . الناشر دار الكتاب العربي .
بيروت ، بدون تاريخ .

علي (أحمد) : مقال بعنوان « عبد الله بن المقفع ، هل كان شعبياً
وزنديقاً ؟ » . مجلة الطريق . السنة ٢٨ العدد ٦ ، تموز
(يوليو) ١٩٦٩ .

عميد (حسن) : فروهنگ عميد . چاپ هفتم . انتشارات جاويدان .
طهران ١٣٤٦ ش .

الغلاييني (الشيخ مصطفى) : جامع الدروس العربية . ج ٢ . الطبعة
الحادية عشرة . لناشره شريف الانصاري . المطبعة
العصرية للطباعة والنشر . صيدا ، لبنان ١٣٨٥ هـ -
١٩٦٦ م .

القرآن الكريم .

قطب (سيد): في ظلال القرآن . الطبعة السادسة ، مزيدة ومنقحة ومفهرسة . بدون اسم ناشر ولا تاريخ .

الكتاب المقدس ، بعدي . ترجمة الآباء اليسوعيين وتنقيح الشيخ ابراهيم اليازجي .

كريستنسن (ارثور) : ايران في عهد الساسانيين

L'Iran sous les Sassanides

ترجمة يحيا الحشاش ، مراجعة عبد الوهاب عزام . وزارة التربية والتعليم ، قسم الترجمة ، الادارة العامة للثقافة . مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر . القاهرة ١٩٥٧ .

محمدي (الدكتور محمد) : مقال بعنوان « كتاب التاج للجاحظ ، وعلاقته بكتب تاجنامه في الأدب الفارسي الساساني » . مجلة الدراسات الادبية . السنة ١ العدد ١ ، الربيع ١٩٥٩ م .

المسعودي (أبو الحسن علي بن الحسين بن علي) : مروج الذهب ومعادن الجوهر . طبعة دار الاندلس للطباعة والنشر . بيروت ١٩٦٦ م .

موسا (محمد علي) : مهييار الديلمي . أعلام الفكر العربي ١٧ . منشورات دار الشرق الجديد . بيروت ١٩٦١ .

نصرالله (الدكتور يوسف حنا) : الكنز المرصود في قواعد التلمود .
الطبعة الثانية . بيروت ١٣٨٨ هـ - ١٩٦٦ م .

نفيسى (سعيد) : تاريخ تمدن ايران ساساني . ج ١ . انتشارات
دانشگاه تهران ، شماره ١٤٦ . تهران ١٣٣١ ش .

هرگنروتر (الكاردينال) : تاريخ الكنيسة . الترجمة الفرنسية :
HERGENRÆTHER (s. e. le Cardinal) : Hisioire de
l'Eglise ; tome III , tranduction de l'abbé
P. Bélet ; Société générale de Librairie
Catholique , Paris ; imprimé par Henri
TREMBLEY , Genève 1886 .

واكيم (سليم) : ايران والعرب . بيروت ١٩٦٧ .

ياسين (الشيخ خليل) : محمد عند علماء الغرب . الطبعة الأولى .
دار الاندلس للطباعة والنشر . بيروت ١٣٨٧ هـ -
١٩٦٧ م .

فهارس

٣٨٠ - ٣٧٧	١ - مراجع الكتاب
٤٠٣ - ٣٨١	٢ - اعلام الاشخاص
٤١٦ - ٤٠٤	٣ - الكتب
٤١٩ - ٤١٧	٤ - النحل
٤٢٣ - ٤٢٠	٥ - المواقع الجغرافية
٤٢٤	٦ - اللغات
٤٢٩ - ٤٢٥	٧ - المؤسسات
٤٣٠	٨ - الايام التاريخية
٤٣٢ - ٤٣١	٩ - موضوعات الكتاب

في هاذة الفهارس :

- أُهمِلت «أل» التعريف في حساب التسلسل الالفبائي .
- في أعلام الاشخاص ، اطلب اسم الاسرة أو الشهرة . مثلاً في « محمد كرد علي» اطلب : كرد علي (محمد) .
- أعلام الاشخاص المشتهرون بأكثر من الاسم (الكنية ، اللقب ، النسبة إلى البلاد ، النخ) - مثل « المعري » و « أبو العلاء » - تجدهم في كل صورة اشتهرو بها ، على أن تُدرج أرقام الصفحات الوارد فيها ذكرهم أمام صورة واحدة فقط من تلك الصور ، ويُحال المُراجع في الصور الاخرى على الصورة التي تتضمن تفاصيل الارقام .
- وُضع بين كل رقم ورقم فاصلة (،) . أما الخط الصغير (ـ) بين رقمين ، فيعني ان الاسم المفهرس مذكور تسلسلاً فيهما وفي كل رقم بينهما .
- علامة المعادلة (=) تعني : راجع الكلمة التي بإزائها .

١

مراجع الكتاب

أوردنا بعد كل فصل من فصول الكتاب أسماء مصادره ومراجعته ، مرتبة وفقاً للتسلسل الالفبائي لأسماء مؤلفيها ، مع ذكر أوصافها وخصائصها (الناشر ، الجزء ، مكان الطبع ، تاريخه ، الخ .) . لذا نكتفي هنا بتعداد مجموعة المراجع (للكتاب كله) ، مرتبة وفقاً للتسلسل الالفبائي لعناوينها ، ذاكرين مع كل كتاب منها رقم الصفحة التي وردت فيها أوصافه وخصائصه ، ليعود إليها من شاء الوقوف على تلك التفاصيل .

٩٧	أسد الغابة	— أ —	
٣٧٠	الاسلام والمشكلة العنصرية	٣٦٨	ابن قتيبة
٢٣٣	أضواء على مسلك التوحيد ،	٢٣٠	ابن المقفع
	الدرزية	٢٣٠	اخلاق محتشمي
٩٨	الاعلام	٢٣١	اخلاق ناصري
٩٨	الاغاني	٢٣٠ و ٩٨	الادباء العشرة
٣٧٢	ايران في عهد الساسانيين	٢٢٧	الادب الصغير والادب الكبير
٣٧٣	ايران والعرب		ورسالة الصحابة
		٢٢٧	الادب الوجيز للولد الصغير

١ - فهرست : مراجع الكتاب

٢٢٧	الحكمة الخالدة	- ب -	
٢٣٢	الحكمة المدنية ، كتاب	٢٢٩	بحث در باره قابوسنامه
	الادب الكبير	٣٦٨	البيان (مجله)
٣٦٩	حول فلسفة الصهيونية	- ت -	
	- خ -	٢٣٠	التاج في أخلاق الملوك
٩٩ و ٩٨	خزانه الادب و لب لباب	٢٢٩	تاريخ الادب العربي ، لبروكلمان
	لسان العرب	٣٧٣	تاريخ تمدن ايران ساساني
٣٧١ و ٣٦٩	الخطر اليهودي ،	٣٧٠	تاريخ الرسل والملوك ،
	پروتو كولات حكماء صهيون		تاريخ الطبري
٣٧١	خمسون ومائة صحابي مختلسق	٩٧	التاريخ الكبير ، لابن عساكر
	- د -	٣٧٣	تاريخ الكنيسة
٢٢٩	دائرة المعارف ، لفؤاد	٩٩	تاريخ النبي أحمد (ص)
	افرام البستاني	٢٣٢	الترجمة والنقل عن الفارسية ،
٣٧٢ و ٣٦٨ و ٢٣٢	الدراسات الأدبية		في القرون الاسلامية الاولى
	(مجله)	٢٣٣	التنبيه والاشراف
٩٨	ديوان حسان بن ثابت	- ج -	
	- ر -	٣٧١	جامع الدروس العربية
٢٣٢	رسائل البلغاء	٢٢٧	جاويدان خرد
٩٩ و ٩٨	روح التشيع	٣٩٦	الجزور التاريخية للشعبوية
	- س -	- ح -	
٢٣٠	سبك شناسي	٩٩	حسان بن ثابت (الخلدون
٣٧١ و ٣٧٠	سر انحلال الامة العربية		الكناني)
	ووهن المسلمين	٩٨	حسان بن ثابت (لفؤاد
٢٣١	السعادة والاسعاد		أفرايم البستاني)

۱ - فهرست : مراجع الكتاب

۲۳۲	فرهنگ ایرانی و تأثیر آن در تمدن اسلام و عرب	۹۷	السيرة النبوية، لابن هشام
			- ش -
۳۷۱	فرهنگ عمید	۹۸	شاعر النبي حسان بن ثابت الانصاري
۳۶۷ و ۲۲۸	الفهرست	۲۲۹	شرح حال عبدالله بن مقفع فارسی
۲۳۰	فهرست کتابخانه اهدائی آقای سید محمد مشکوة	۹۸	شرح دیوان حسان بن ثابت الشعر والشعراء
	بکتابخانه دانشگاه تهران	۹۷	- ض -
۳۷۲	في ظلال القرآن	۳۶۸ و ۲۲۹	ضحی الاسلام
	- ق -		- ط -
۲۳۲	قابوسنامه	۹۷	طبقات الشعراء
	القرآن الكريم	۳۷۱	الطريق (مجله)
	- ك -		- ع -
۳۷۲	الكتاب المقدس	۳۷۱	عبدالله بن سبأ، وأساطير اخرا
۳۶۷ و ۲۲۸	کلیله و دمنه	۲۳۱	عبدالله بن المقفع (لغفراني)
۳۷۳ و ۳۷۰	الکثر المرصود في قواعد التلمود	۲۳۱	عبدالله بن المقفع و کتاب کلیله و دمنه
	- ل -	۲۲۷	العقد الفريد
۲۳۳	لیلی و مجنون (منظومه گنجوی)	۲۲۹	عهد اردشیر
	- م -	۲۲۷	عیون الاخبار
۳۷۰	مجمع البیان في تفسیر القرآن		- غ -
۲۳۰	الحاسن والاضداد	۹۸	الغدير
۳۶۹	محاضرات في نشوء الفكرة القومية		- ف -
		۳۶۸	فجر الاسلام

١ - فهرست : مراجع الكتاب

٣٧٠	الملل والنحل	٣٧٣	محمد عند علماء الغرب
٢٣٠	من حديث الشعر والنثر	٣٦٩	المدخل إلى موسوعة
٣٧٢	مهار الديلمي		العتبات المقدسة
	- ن -	٣٧٢	مروج الذهب ومعادن الجوهر
٢٣٣	نهاية الارب في فنون الادب	٩٧	المعارف (لابن قتيبة)
	- ي -	٣٧٠	المعجم المفهرس لالفاظ
٣٦٨	يادگار (مجله)		القرآن الكريم
٣٦٨	اليهودية العالمية وحررها	٣٦٩	مقتنيات الدرر
	المستمرة على المسيحية	٣٦٩ و ٣٧٠	ملحق بالمعجم العربي

٢

أعلام الأشخاص

الأفراد والشعوب والقبائل والطوائف
والأسر والجماعات واتباع النحل الخ .

ابن الأثير (أبو الحسن علي) ٤٨ ،
٢٦٧ ، ٩٧
ابن اسحاق (محمد) ٤١ - ٤٣ ،
٤٦ ، ٥٨ ، ٦٤ ، ٦٦ ، ٨٨ ،
٩٢ ، ٩١
ابن حنبل (أحمد) ٢٩٤
ابن خرداذبه ١٥٧
ابن خلدون ٢٧٣
ابن خلاد ، الرامهرمزي ١٥٧
ابن خلصكان ١٠٣
ابن الحياط ١٠٨
ابن الزبير = عبدالله بن الزبير
ابن الزبير = عبدالله بن الزبير
ابن سبأ = عبدالله بن سبأ

الآباء اليسوعيون ٣٧٢
الآخوندي (الشيخ محمد) ٣٦٩
آذرباد ، الحكيم ١٩٨
آل البيت ٢٤٨ ، ٢٤٧
ابان ، اللاحقي ٢٨٥
ابراهيم = النخعي
ابراهيم (حافظ) ٣٥٩
ابراهيم (النبي) ٣٤٥
ابراهيم بن المهدي ١٢٤
أبرويز = كسرا أبرويز
الابناء ، في اليمن ٢٦٠ - ٢٦٢ ،
٣٢١
ابن أبي الزناد ٢٧٢
ابن أبي ليلا ٢٧٢

٢ - فهرست : اعلام الاشخاص

ابن مسكويه ١١٥، ١١٧، ١٢٣،	ابن السراج ٩٣
١٢٨، ١٣٣، ١٣٤، ١٣٨،	ابن سلام (محمد) ٨٣، ٩٠،
١٤١، ١٦٩، ١٩٢، ١٩٨،	ابن سيده ٤٩
٢٠١-٢٠٣، ٢١٠، ٢١٣-	ابن سينا ٢٦٩، ٢٩٤،
٢١٦، ٢٢٧، ٢٢٩، ٢٩٦،	ابن طاووس (الفقيه) ٢٧٢
ابن المعتز ١٢٤	ابن طيفور ١٠٣
ابن المقفع ٣٦، ٤٠، ١٠١،	ابن عباس ٨٢، ٢٩٥،
١٠٣، ١٠٥، ١٠٧، ١٠٨،	ابن عبد الحميد، الكتائب ١٠٨
١١٠-١١٣، ١١٦-١١٨،	ابن عبد ربه (أحمد) ٢٢٧، ٢٧٢،
١٢٠-١٢٩، ١٣٢، ١٣٤،	ابن عربي (حمي الدين) ١٢٨، ١٣٩،
١٣٨-١٤٤، ١٤٦-١٤٨،	ابن عساكر (علي بن الحسين) ٤٨،
١٥٠-١٥٤، ١٥٨، ١٦١،	٥٩، ٦٦، ٧٢، ٩٧،
١٦٣-١٦٥، ١٦٧-١٦٩،	ابن العميد ٢٩٦
١٧١-١٧٦، ١٨٠، ١٨٣-	ابن قتيبة (محمد بن مسلم) ٤٥ -
١٨٨، ١٩١-١٩٣، ١٩٨،	٤٨، ٥٩، ٧٩، ٩٧، ١٠٥،
٢٠٢، ٢١٠-٢١٥، ٢١٧-	١٠٨، ١١٩، ١٢٤، ١٢٥،
٢٢٥، ٢٢٧، ٢٢٨، ٢٣٠،	١٢٨، ١٢٩، ١٣٣، ١٣٤،
٢٣٣، ٢٨٦، ٣٦٧، ٣٧١،	١٣٨، ١٤١، ١٤٧، ١٥٨،
ابن مكتوم ٦١	١٦١، ٢١٥، ٢٢٧، ٢٩٤،
ابن منبه = وهب بن منبه	٣٦٨
ابن النديم (محمد) ١٠٣-١٠٥،	ابن القفطي ١٢٦
	ابن السكلي ٥٩

٢ - فهرست : اعلام الاشخاص

أبو سفيان ٦٤	١٠٧-١١٠ ، ١١٦ ، ١٢٠ ،
أبو سفيان بن الحارث ٨٢ ، ٩٠	١٢٢ ، ١٢٣ ، ١٤٠-١٤٢ ،
أبو طالب ٢٤٦	١٤٧ ، ١٤٨ ، ١٥١-١٥٤ ،
أبو عبيدة (معمر بن المثنى) ٣٢٢	١٥٨ ، ١٦١ ، ١٦٥ ، ١٧٣ ،
أبو العلاء المعري ٤٠	١٨٤ ، ١٨٦ ، ٢٠٠ ، ٢٢٤ ،
أبو علي الفارسي ٢٩٦	٢٢٨ ، ٣١٦ ، ٣٢٢ ، ٣٦٧ ،
أبو الفضل (محمد ابراهيم) ٣٧٠	ابن هشام ٤١-٤٣ ، ٥٢ ، ٦١ ،
أبو عمر (صاحب كتاب الدرر)	٨٥ ، ٩٧ ،
٩١ ، ٥٨	أبو البخترا ١٠٨
أبو الفرج = الاصفهاني	أبو بكر (الخليفة) ٨٠ ، ٨٥ ،
أبو لؤلؤة ٣٢١ ، ٣٢٠	٨٨ ، ٢٦٢ ، ٢٦٥ ، ٣٢٠ ،
أبو لهب ٢٤٦	أبو الحسن العامري = العامري
أبو موسى ١٠٧	أبو حلقة (يوسف) ١٢٦ ، ٢٠٠ ،
أبو نواس ٢١٧ ، ٢١٨ ، ٢٨٤ ،	٢٢٧ ، ٢٢٩ ،
٢٨٥	أبو حنيفة (النعمان) ٢٧٧ ، ٢٩٤ ،
الابيارى (ابراهيم) ٩٧ ، ٤٣	أبو حنيفة الدينوري ١٠٨
الانراك = الترك	أبو ذر الغفاري ٢٩٥
الاحباش ٢٤٥ ، ٢٤٦ ، ٢٦٠ ،	أبو رغال (جد ثقيف) ٨١
احشويروش (المملك) ٣٤٥ ،	أبو الروس (إيليا) ٣٥٠ ، ٣٥٢ ،
٣٤٧ ، ٣٥٥	٣٦٨
أحمد بن حنبل = ابن حنبل	أبو سعيد عبد الرحمان ١٥٨

٢ - فهرست : اعلام الاشخاص

الاصفهاني (أبو الفرج) ٤٣ ،	أحمد بن زهير ٤٣
٤٤ ، ٤٩ ، ٥٢ ، ٥٥ ، ٩٨ ،	أحمد بن الطيب ١٥٨
٢٩٤	الاخطل ٨١ ، ٩٠ ، ٩٣
الاصمعي ٢٦٥ ، ٣٢٢	اخوان الصفاء ٢٩٤ ، ٢٩٦
الاعاجم = العجم	أردشير ، بابكان ١٦٠ ، ٢٢٩
أعشا ، بكر بن وائل ٥٤ ، ٥٥	أرسلان (شكيب) ١٢٦
الافشين ٢٧١	الارمن ٣٥٦
الافغاني (سعيد) ٣٥٨ ، ٣٦٨	الارناؤوط ٣٥٦
أفلاطون ١٦١ ، ١٧٩	الاسترابادي (ميرزا فخر الدين)
اقبال (عباس) ١٠٥ ، ١٥٠ -	١٥٧
١٥٣ ، ١٦٥ ، ١٧٢ - ١٧٦ ،	استير (الملكة) ٣٤٦ ، ٣٤٧ ،
١٧٨ - ١٨٠ ، ١٨٤ ، ٢٠٠ ،	٣٥٥
٢٢٩ ، ٣٦٨	اسحاق ، الترك ٢٧١
الاكسرة ٢٠٣ ، ٢٣٩ ، ٢٤٨ ،	الاسديون ، بنو أسد ٣٠٥
٢٦٦ ، ٢٨٧ ، ٢٨٨ ، ٢٩٠ -	الاسرائيليون ، امرائيل (بنو)
٢٩٣	٣١١ ، ٣٢٠ ، ٣٢٨ ، ٣٣٤ ،
الاكراد ٣٥٦	٣٤٤ ، ٣٤٥ ، ٣٥٥
الامم ، غير اليهود ٣١١ ، ٣١٣ ،	أسماء بنت أبي بكر ٨٧
٣٢٨ ، ٣٢٩ ، ٣٣٢ ، ٣٣٣ ،	الاسماعيليون ١٧١
٣٣٩ ، ٣٤٢ ، ٣٤٥ ، ٣٤٦ ،	الاسود ، العنسي ٢٦١
٣٦١	الاشوريون ٢٤٥

٢ - فهرست : اعلام الاشخاص

ب -	الامميون ٣٣٢، ٣٣٨، ٣٤٠
بابك ، الحزمي ٢٧١، ٢٥١	امين (أحمد) ٣٦٨، ٢٢٩
البابي الحلبي ، واولاده (مصطفيا)	الاميبي (الشيخ عبد الحسين)
٩٧، ٤٣	٩٨، ٥٩
باذام ، الديلمي ٢٦١	الاميون ٣٣٢ - ٣٣٤ ، ٣٣٨ ،
البخاري ٢٩٦	٣٤٤
بدران (عبدالقادر) ٩٧	الامويون ، أمية (بنو) ٨٤ ،
بدوي (دكتور أمين عبدالمجيد)	٣٠٥، ٨٨، ٨٧
٢٢٩، ١٧٧	الابياء ٣٣٤، ٣٢١، ١٣
بدوي (عبد الرحمان) ١١٧ ،	الانصار ٦١، ٦٧، ٧٩، ٨٠، ٨١ ،
١٢٣ ، ١٤٤ ، ٢٠٢ ، ٢٢٧ ،	٣٠٥، ٢٣٩
٢٢٩	الانصاري (شريف) ٣٧١
بديع الزمان = الهمذاني	أنو شروان = كسرا أنو شروان
البربر ٢٤٥	أهل التسوية ٢٤٣
البرقوقي (عبد الرحمان) ٧٥ ،	أهل الكتاب ٣٣٠-٣٣٢
٩٨، ٨١	أهل الكهف ٣٥٤
برزويه ٢٥٧	الاولس ٣٠٥، ٩٤، ٨٠، ٧٩
بروكلمان (كارل) ١٢٦، ١٢٨ ،	اوشهنج (الملك) ٢٠١، ١٩٣
١٣٩ ، ١٥٠ ، ١٥١ ، ١٩٣ ،	الايرانيون ٦٠
٢٢٩	

٢ - فهرست : اعلام الاشخاص

البويهون ٢٦٧، ٢٦٦	بزرجمهر (الحكيم) ١٩٨، ١٩٥
بيدبا (الفيلسوف) ٢٢١	٢٠٣
بيليه (الاب) ٣٥١	بزرجمهر بن البختگان ٢٥٨
البيهقي (الحافظ أحمد) ١٢٤	البستاني (سليمان) ٣٥٦
- پ -	البستاني (فؤاد أفرام) ٥٣
پاستور ١٨	٩٨، ١٢٤، ١٥٧، ١٥٨
الميشداديون (الملوك) ٢٠١	٢٢٩، ١٦٣
- ت -	بشار بن برد ٤٠
تجدد (رضا) ١٠٤، ١٠٦، ٢٢٨	البغدادي (عبد القادر) ٤٨
الترك ٢٤٥، ٣٥٥ - ٣٥٧	٩٨
٢٦٠	بكر (قبيلة) ٣٠٥
تغلب (قبيلة) ٣٠٥	بلال، الحبشي ٢٤٨
تقي زاده (-سن) ٢٧٩، ٢٨٩	البلخي (شقيق) ١٥٨
٣٦٨، ٢٩١	بنو اسرائيل = الاسرائيليون
تميم (قبيلة) ٣٠٥	بهار (ملك الشعرا، محمد تقي)
توفيق، الكتبي (محمود افندي)	٢٣٠، ١٦١، ١٦٠
٢٣٠	بهمن (الملك) ٢٠٣
توما (البادري) ٣٥٢	بوران، زوجة المأمون ٢٠١
التونسي (محمد خليفة) ٣٣٦،	بولس (تلميذ السيد المسيح)
٣٦٩، ٣٥٣، ٣٣٧	٣٩٤

٢ - فهرست : اعلام الاشخاص

- ث -

ثابت بن المنذر ٥٤
الثعالبي ١٨٥ ، ٢٤٠ ، ٢٩٤ ،
٢٩٦

الثقفون ، بنو ثقف ٣٠٥
ثقف (قبيلة) ٨١

- ج -

الجاحظ ٤٠ ، ١١٣ ، ١٢١ ، ١٧٤ ،
٢٠١ ، ٢١٨ ، ٢٣٠ ، ٢٣٩ ،
٣٧٢

جبران خليل جبران ١٤٤
جرير ٧٩
جشيش ، الفارسي ٢٦٢
جفينة ٣٦٠

جلال الدين مولوي ، الرومي
٢٩٤ ، ٢٩٦ ، ٢٩٧

الجوالقي ٢٤٠

- ح -

حائري ، طهراني ٣٦٩
الحاج (الدكتور كمال يوسف)
٣٥٠ ، ٣٦٩

الحارث بن عوف ٨٢
الحارث بن مشام ٩٢
الحافظ (الراوية) ٦٦
حافظ ، الشيرازي ٢٩٧

الحجاج ٤٠
حداهود بن فرخزاد ١٦٥
حرام (والد جد حسان بن ثابت)
٥٤

حسان بن ثابت ٢٩ ، ٣٧ - ٤٦ ،
٤٨ - ٥٩ ، ٦٧ - ٩٦ ، ٩٨ ،
٩٩ ، ٢٣٥

الحسن (المفسر) ٣٣١
الحسن بن أبي الحسن ٢٧٢
الحسن بن سهل (الوزير) ٢٠١
الحسن بن علي (المحدث) ٤٣

٢ - فهرست : اعلام الاشخاص

خلف الله (محمد) ٩٨،٩٤،٩٢	حسين (الدكتور طاهما) ١٥٥،
خليفة (مفيدة عبد الرحمان)	٣١٦،٢٣٠
٣٧٠	الحسين بن علي (ع) ٢٦٤،
خليفة ، التونسي (محمد) =	٢٦٥
التونسي	الحصري (ساطع) ٣٥٥،
الخليل بن أحمد ١١٣	٣٦٩
الخليلي (جعفر) ٣٦٩	الحكم بن عتبة ٢٧٢
الختساء ٨٠	حمزة (الدكتور عبد اللطيف)
الخوارج ٢٦٣	٢٣٠
الخوارزمشاهيون ٢٦٦	حمزة بن الحسن ، الاصفهاني
الخيّام (عمر) ٢١٨،٢١٧	١١٩
- د -	حنة بنت جعش ٨٥ - ٨٧،
داذبه بن حشفس (ابن المقفع)	٩٠
١٣٤	- خ -
داذويه ، الفارسي ٢٦٢،٢٦١	حمّاد ، عجرد ٢٨٥
دامغانى (وحيد) ٢٣١،١٢٤	الخزرج ٨٠،٧٩،٩٤،٣٠٥
دانش پژوه (محمد تقى) ١٥٧،	خسرو ، الثاني = كسرا أبرويز
٢٣١،٢٣٠،٢٢٨	الخشاب (يحيى) ٣٧٢،٢٥٧
داوود (النبي) ٣٦١	الخشني (أبو ذر) ٩١،٥٨

٢ - فهرست : اعلام الاشخاص

الرسول، رسول الله (ص) = محمد،
النبي (ص)

رشت (ج. ١٥٠، ١٥١، ١٩٢،
١٩٣

الرشيد (هارون) ٣١٦
الرضي (صاحب شرح الكافية)
٩٩

الروم ٢٤٥، ٢٠٢، ١٦٥
الرومي (جلال الدين) = جلال
الدين مولوي

روهلنج (الدكتور) ٣٢٣

- ز -

زادات فرخ ١٦٠، ١٦٥،
١٧٣

الزبير (آل، أبناء) ٨٤، ٨٧ -
٨٩

الزبير بن البكار (المحدث) ٤٤،
٤٩، ٥٠، ٥٥، ٧٢-٧٤

دبشليم، الملك ٢٢١

الدروز ٣٥٩

دستگردى (وحيد) ٢٣٣
الدوري (الدكتور عبد العزيز)
٣٦٩

دوزي (ر.) ٣٦٩، ٢٩٧
دونمه ٣٥٨

الدينوري = أبو حنيفة

- ذ -

الذميون ٢٥٣، ٣٠٧، ٣٤١،
٣٤٣

- ر -

الرازي (الحكيم) ٢٩٤
الرازي (الطبيب محمد بن زكريا)
٢٩٤

الرامهرمزي :- ابن خلاد
ربيعة الرأي (الفقيه) ٢٧٢
الرسل = الانبياء

٢ - فهرست : اعلام الاشخاص

الساسانيون ، ساسان (بنو)
٢٥٧ ، ٢٦٤ ، ٢٩٠ - ٢٩٢ ،
٣٧٢

سالم بن عبدالله بن عمر ٢٦٥

السامانيون ٢٦٦

السبثيون ٣١٧ ، ٣١٩

السدّي (المفسر) ٣٣١

السرخسي ١٥٨

الصريان ٢٤٥

سعد بن أبي وقاص ٣٢٠

سعد بن معاذ ٦٣

سعدّي ، الشيرازي ٢٩٧

سعيد بن جبير ٢٧٢

السقا (مصطفىا) ٩٧ ، ٤٣

السلجوقيون ٢٦٦ ، ٢٦٨

سلمان ، الفارسي ٢٤٦ ، ٢٤٨ ،

٣٠٣ ، ٣٠٥

سليمان بن علي (عم المنصور)

٢٨٦

سليمان بن يسار ٢٧٢

الزبير بن العوّام ٨٧ ، ٨٨ ،
٣١٧

زخريا (الياس خليل) ٢١٦ ،
٢٢٨ ، ٢٣٠ ، ٢٥٨ ، ٣٦٧

الزراذشتيون ٢٩٠ ، ٣١٣

الزرقا (مصطفىا) ٣٧٠

الزركلي (خير الدين) ٩٨ ، ٥٩

زكبي ، باشا (أحمد) ١٢٦ ،
٢٣٠

الزنادقة ٢٧٨ ، ٢٨٩ ، ٢٩٠ ،
٢٩٥

الزهراء (ع) = فاطمة

زيد بن أسلم ٢٧٢

زيلب بنت جحش ٨٥ - ٨٧

زين العابدين = علي بن الحسين
(ع)

- س -

سابور ، بن اردشير ١٦٠

سارة ، زوجة ابراهيم ٣٤٥

٢ - فهرست : اعلام الاشخاص

الشر كس ٣٥٦	السمرقندي (شمس الدين) ١٢٤
شسترتون (.ك.ا) ٣٣٧	سنائي (الشاعر) ٢٩٧
الشعب المختار ، شعب الله المختار	سنباذ ٢٧١
٣١٠ ، ٣١٢ - ٣١٤ ، ٣٢٣	السنة ، سنيون ٢٩٨
٣٢٦ ، ٣٢٨ ، ٣٣٩ ، ٣٤١	السهروردي ١٦٣
٣٤٤ ، ٣٤٦ ، ٣٦١ ، ٣٦٤	سهل بن هارون ٢٢٢
الشعبي (الفقيه) ٢٧٢	السهيلي (عبد الرحمان) ٥٨ ،
شعشاء (صاحبة حسان بن ثابت)	٩١ ، ٥٩
٩٦	سيبويه ٢٩٤
الشعوب ، غير اليهودية ٣١١ ،	سيف بن ذي يزن ٢٦٠
٣١٢ ، ٣١٤ ، ٣٢٥ ، ٣٢٨	سيف بن عمر ١٠٩ ، ٣١٦ -
٣٢٩ ، ٣٣٢ - ٣٣٤ ، ٣٣٨	٣١٨
٣٣٩ ، ٣٤١ ، ٣٤٥ - ٣٤٧	
٣٦١	- ش -
شلبي (عبد الحفيظ) ٩٧ ، ٤٣	الشافعي (الامام) ٢٩٥
الشهرستاني (محمد بن أبي القاسم)	شامور (الخاصام) ٣٥٠
٣٧٠ ، ١٨٥	شاه زنان ، بنت يزدجرد (الاميرة)
شيخو (الاب لويس) ٢١٦ ،	٢٦٤
٣٦٧ ، ٢٢٨	شداد ، العباسي ٢٤٩
شيرويه ، الملك ١٦١	

٢ - فهرست : اعلام الاشخاص

صهيون (بنو) ٣٦٩، ٣٢٩	الشبيعة ٢٩٨، ٢٦٧، ٢٦٣
-- ض --	-- ص --
ضرار بن الخطاب، الفهري ٨٢، ٩٢، ٩٠	الصاحب بن عباد ٢٩٦، ٢٩٤ صاعد، الأندلسي ١٢٣
-- ط --	الصاوي (عبد الله اسماعيل) ٢٣٣، ١٢٠
الطاهريون ٢٦٦	صبيح (محمد علي) ٣٧٠
طاووس (الفقيه) ٣٢٢، ٦٧٢	الصحابة ١٤٨
الطبائع (عبد الله أنيس) ٦٠، ٩٨	الصرب ٣٥٦
الطبباطائي، التبريزي (ميرزا رفيع الدين) ١٥٨	الصفاريون ٢٦٦
الطبرسي (أبو علي الفضل بن الحسن) ٣٧٠	صفوان بن المعطل ٨٢، ٨٤، ٩٣
الطبري (أبو جعفر محمد بن جرير) ٨٨، ٢٦٠ - ٢٦٢، ٢٩٤	صفية بنت عبد المطلب ٤٢، ٤٣، ٤٥، ٥١، ٥٢، ٥٥ -
٣٧٠، ٣١٦	٥٩، ٦١، ٦٢، ٦٥، ٦٦، ٦٨ - ٧٠، ٧٥، ٨٨، ٨٩
الطرطوشي ١٢٦	٩٢، ٩١
طرفة بن العبد ١٧٠	صلاح الدين، الأيوبي ٢٩٤
	صهيب ٣٢٠

٢ - فهرست : اعلام الاشخاص

٢٣١،٢٢٩	طلحة (الصحابي) ٣١٧
العباسيون ٢٦٣	طلس (أسعد) ٩٨ ، ١١٦ ، ٢٣٠
العبادي (عبد الحميد) ٣٧٠	الطوسي (نصير الدين) ١٠٣ ، ١٢٤ ، ١٣٩ ، ١٤٠ ، ١٦٨ ، ١٧١-١٧٣ ، ١٨٠ ، ١٨٣ ، ١٨٤ ، ١٩٣ ، ٢٢٧ ، ٢٣٠ ، ٢٩٤ ، ٢٣١
عبد الباقي (محمد فؤاد) ٣٧٠	-ع-
عبد بن أبي بن سلتول ٨٥	عائشة (أم المؤمنين) ٨٢ ، ٨٤ -
عبد الحميد (السلطان) ٣٥٨ ، ٣٦٨	٣١٧ ، ٨٨
عبد الحميد (محمد محيي الدين) ٩٩	عافية بن يزيد ، القاضي ١٢٤
عبد الحميد بن يحيى ، الكاتب ٢٢٢ ، ٣٦	العامري ، النيشابوري (أبو الحسن) ١٦٩ ، ١٧٩ ، ٢٣١ ، ٢٩٦
عبد الرحمن بن أبي بكر ٨٢ ، ٨٧ ، ٣٢٠ ، ٣٢١	عباد بن عبد الله (المحدث) ٤٢ ، ٥٦-٥٨ ، ٦١ ، ٦٢ ، ٦٤ -
عبد الرحيم بن أبي منصور = ناصر الدين أبو الفتح ٩٢	٨٩-٨٧ ، ٧١ ، ٦٩
عبد الله بن رواحة ٨٠	عباس (الدكتور احسان) ١٦٠ ، ٥٢ ، ٤٣
عبد الله بن الزبير ٧٢ ، ٩٠ ، ٩٢	

٢ - فهرست : اعلام الاشخاص

العثمانيون ٣٥٧، ٣٥٥، ٣٥٠	٥٦، ٥٧، ٦٨، ٧٠، ٨٧ -
عيجان الحديد، الكتبي (حامد)	٨٩
٩٧، ٨٣	عبدالله بن سبأ ٣١٧، ٣١٨،
العجم، الأعاجم ١٥٢، ٢٤٠،	٣٧١
٢٦٨، ٢٦٣، ٢٥٥، ٢٤٦	عبدالله بن سلام ٣١٩
٢٧٨-٢٧٥، ٢٧٣-٢٧٠	عبدالله بن علي (عم المنصور)
٢٩٤، ٢٩٣، ٢٨٩، ٢٨٨	٢٨٦
٣١٥-٣١٢، ٣٠٨-٣٠٠	عبدالله بن عمر ٢٦٥
٣٦٠، ٣٣٣، ٣١٩	عبدالله بن مصعب ٨٧، ٧٤، ٤٣
العرب ٥٤، ٧٩، ١٥٢، ١٦٥	٨٨
-٢٤٤، ٢٤١، ٢٣٢، ٢٠٢	عبدالله بن المعتز = ابن المعتز
٢٥٦، ٢٥٤، ٢٥٢، ٢٤٦	عبد المطلب (جد الرسول)
-٢٦٨، ٢٦٤-٢٦١، ٢٥٩	٥٧، ٥٦
-٢٨٧، ٢٨٤، ٢٨٣، ٢٧٩	عبد النور (هنري) ٣٥٢
٢٩٥، ٢٩٤، ٢٩١، ٢٨٩	العبرانيون ٣٤٤
-٣١٢، ٣٠٩-٣٠٠، ٢٩٨	عبيد الله بن عمر بن الخطاب
٣٢٢، ٣٢٠، ٣١٩، ٣١٥	٣٢٠
٣٦٠، ٣٥٦، ٣٣٤، ٣٣٣	عثمان، بن عفان (الخليفة)
٣٧٣، ٣٦٥، ٣٦٣	٧٦، ٨١، ٨٦، ٨٧، ٣١٧
العربي (محمد سعيد) ٣٢١،	٣٢٠
٣٧٠	

٢ - فهرست : أعلام الاشخاص

علي بن الحسين ، زين العابدين (ع) ٢٦٥	عروة بن الزبير ٨٩، ٨٨
علي بن صالح (المحدث) ٤٣ ، ٤٤ ، ٧٣	عزرا (الكاهن) ٣٢٨
عمر بن أبي سلمة ٤٣	عزام (عبد الوهاب) ٢١٦ ، ٢٢٨ ، ٣٧٢
عمر بن الخطاب (الخليفة) ٢٤٧ ، ٣٢١-٣١٩، ٢٦٥	العسكري (مرتضا) ٣١٦ ، ٣٧١ ، ٣١٨
عمر بن عبد العزيز ٢٩٥	عطاء بن أبي رباح ٢٧٢
عمرو بن العاص ٣٢٠	عطاء بن عبد الله الخراساني ٢٧٢
عمرو بن العاصي ٨٢ ، ٩٠	العطار (فريد الدين) ٢٩٤ ، ٢٩٧
عمرو بن عبد ود ، العامري ٦٤ ، ٦٣	العقاد (عباس محمود) ٣٣٦ ، ٣٣٧ ، ٣٧١
عمار بن أبي سليمان ٢٧٢	علي (أحد) ٢٧١
عميد (حسن) ٣٧١	العلويون ٢٦٧
عنزة بن شداد العبسي ٣٦ ، ٤٠ ، ٧٥ ، ٢٤٧	علي بن أبي طالب (الامام) ٦٣ ، ٧٦ ، ٨١ ، ١٤٤ ، ١٦٤ ، ٢٦٣ ، ٢٦٥ ، ٢٦٦ ، ٣١٧
العنسي = الأسود	
عنصر المعالي = كيكاووس بن اسكندر	

٢ - فهرست : اعلام الاشخاص

فاطمة ، الزهراء (ع) ٢٤٧	المعوفي (محمد) ١١٩
فرديناند ، ملك اسبانيا ٣٥٠	عيسا بن موسا ٢٧٢
الفرّاء ٢٩٦	عين البلاغة (ابن أنو شروان)
فروخ (الدكتور عمر) ٢٣١	١٦٠
الفرس ١٦١، ١٦٥، ١٩٣، ١٩٥،	
٢٠٠، ٢٠٢، ٢٠٣، ٢٠٦ -	- غ -
٢١٠، ٢١٣، ٢١٥، ٢٢٤،	
٢٤٥، ٢٥٣-٢٥٦، ٢٥٩،	الغزالي (محمد) ٢٩٤، ١٦٣
٢٦٠، ٢٦٣-٢٦٦، ٢٦٨،	الغزنويون ٢٦٦، ٢٦٨
٢٧٠-٢٧٣، ٢٧٥-٢٧٨،	غطفان (قبيلة) ٦١
٢٨٣، ٢٨٤، ٢٨٨-٢٩٥،	غفراني ، خراساني (محمد)
٣٠٨، ٣١٤، ٣١٥، ٣٢١،	١٢٣، ١٢٦، ١٢٨، ١٣٩،
٣٢٢، ٣٣٣	١٤٠، ١٤٣، ١٥١، ١٥٣،
	١٥٥، ١٦٥، ١٧٠-١٧٣،
الفرزدق ٢٦٥، ٧٩	١٧٥، ١٨١، ١٨٤، ٢٠١،
فرعون ، مصر ٣٤٥	٢١٦، ٢١٨، ٢٢٨، ٢٣١
الفرنسيون ٣٥٠	الغلاييني (الشيخ مصطفا) ٣٧١
فريد الدين العطار = العطار	
الفريعة (أم حسان بن ثابت)	- ف -
٩٣	الفارسي = أبو علي

٢ - فهرست : اعلام الاشخاص

الفضل بن سهل ، ذو الرئاستين	٢٠١
فلوئكل (گوستاف) ١٠٤ ،	١٦٠ ، ٢١٠ ، ٢٢٨ ، ٣٢٢ ،
٣٦٧	
فيروز ، الديلمي ٢٦٢ ، ٢٦١	
ق -	
القاسم بن محمد ، بن أبي بكر	٢٦٥
قباد ، الملك ٢٠٣	
القبط ٢٤٥	
القرشون ٢٤٦	
قره صو (النائب اليهودي) ٣٥٨	
قريش ٦١ ، ٦٤ ، ٨٠ ، ٨٣ ،	٢٤٦ ، ٢٦٣
قريظة (بنو) ٤٢ ، ٦٣-٦٥	
قس ، بن ساعدة ١٦٤	
قطب (سيد) ٣٧٢	
القلقشندي ١٨٥	
قماره (ابراهيم) ٣٥٢	
قيس بن الخطيم ٨٠ ، ٨٢ ، ٩٠	
قيس بن المكشوح ٢٦١ ، ٢٦٢	
قينقاع (بنو) ٨٤	
ك -	
الكتاب (أهل) = أهل الكتاب	
کرد علي (محمد) ١٢٦ ، ١٣٩ ،	٢٣٢
الكرملي (الاب انستانس)	١٥٥
كريستنسن (ارثور) ٢٥٧ ،	٣٧٢

٢ - فهرست : اعلام الاشخاص

الكسائي ٢٩٦	الكيلاني (ابراهيم) ٩٨ ، ١١٦ ، ٢٣٠
كسرا ١٦٠	
كسرا أبرويذ ١٦١ ، ٢٥٧	- ح -
كسرا أنوشروان ١٤٤ ، ١٦٠ ، ١٩٦ ، ١٩٨ ، ٢٠٣ ، ٢٥١ ، ٢٦٠	غيلانشاه ، بن كيكاروس الزباري ١٧٦ ، ١٧٧
كعب الأحبار ، ابن مائع ٣٢٠ ، ٣٥٣	- ل -
كعب بن مالك ٨٠	لقمان ، الحكيم ١٦٢ ، ١٧٨
كعب بن مائع = كعب الأحبار	اللواساني (السيد حسن الحسيني) ٥ ، ٦١ ، ٩٩
كلب (قبيلة) ٣٠٥	لواساني (أحمد) ٢٨
كلثوم بن عمرو ، العتايي ١٢٤	- م -
الكناني (خلدون) ٩٩	المازيار ٢٧١
الكنانيون ، كنانة (بنو) ٣٠٥	المانوية ، المانويون ٢٨٨ ، ٢٩٠ ، ٣١٣
الكندي ٢٩٥	
كوري (مدام) ١٨	
كيكاروس بن اسكندر ، الزباري (عنصر المعالي) ١٦٣ ، ١٧٦ ، ١٧٧ ، ٢٣٢	

٢ - فهرست : اعلام الاشخاص

محمد (مصطفى) ٤٥ ، ٩٧ ، ٢٣٢	ماني ٢٧٩ ، ٢٩٠ ، ٢٩١ ، ٣٦٨
محمد بن أبي بكر ٢٦٥	المنبي ٤٠
محمد بن الحسين ، النيسابوري ١٥٨	مجاهد (الفقيه) ٢٧٢
محمد بن سيرين ٢٧٢	محاسن (الشيخ عبد العزيز) ١٣٩ ، ٢٢٧
محمد بن المنكدر ٢٧٢	محمد ، رسول الله ، النبي (ص)
محمد بن نظامي ١٦٣	٣١-٣٣ ، ٣٦ ، ٣٨ ، ٤٢ -
محمد محيي الدين = عبد الحميد	٤٨ ، ٥٠ ، ٥٢-٥٤ ، ٥٦ ،
محمدي (الدكتور محمد) ١١٩ ، ١٢١ ، ١٥٥ ، ٢١٨ ، ٢٣٢ ، ٣٧٢ ، ٣٣٩	٥٧ ، ٥٩-٦٧ ، ٧١ ، ٧٣ -
محمود (الدكتور حامد حفي) ٣١٦	٧٥ ، ٧٧-٨٠ ، ٨٢ ، ٨٦ ،
محمود ، الفرنوي (السلطان) ٢٤٩	٨٨ ، ٩٢ ، ٩٣ ، ١٤٤ ،
نخزوم (بنو) ٨٢	١٥٥ ، ٢٣٩ ، ٢٤٦ -
	٢٤٩ ، ٢٥٩ - ٢٦٣ ،
	٢٦٥ ، ٢٧٠ ، ٢٩٦ -
	٢٩٨ ، ٣٠٥ ، ٣١٩ ،
	٣٢٩ ، ٣٣١ ، ٣٣٣ ،
	٣٣٤ ، ٣٧٣

٢ - فهرست : اعلام الاشخاص

٨٥ ، ٨٩ ، ٩٢ ، ٩٣ ،	مخبريق ٣٢٢
٢٤٣ ، ٢٤٥ - ٢٤٧ ،	المدائني ١٠٨ ، ١٥٧
٢٥٠ ، ٢٥٢ ، ٢٥٤ ،	مردخاي ، مردكاي (اليهودي)
٢٦٣ ، ٢٦٥ ، ٢٦٦ ،	٣٤٧
٢٧١ ، ٢٨٦ ، ٢٩٠ ،	المرصفي (محمد حسن نائل)
٢٩٢ ، ٢٩٥ ، ٢٩٨ ،	١٢٧ - ٢٣٢
٣٠٠ ، ٣٠٣ ، ٣٠٥ ،	المروزي (صاحب الآداب)
٣١٧ ، ٣٢٠ ، ٣٢٣ ،	١٠٧ ، ١٠٨
٣٥١ ، ٣٥٤ - ٣٥٦ ،	مري كاري (الملك) ١٦٢
٣٥٩ ، ٣٦٣ ، ٣٦٥ ،	مزدك ٢٥١
المسيح (ع) ٢٩٨ ، ٣٢٤ ، ٣٤٥ ،	مسطح بن ائانة ٨٥ ، ٨٧ ، ٩٠
٣٤٩	المسعودي (أبو الحسن علي)
المسيحيون ٢٥٣ ، ٣٠٨ ، ٣٠٩ ،	١٠٣ ، ١٢٠ ، ١٨٥ ، ٢٣٣ ،
٣١٢ ، ٣٣٧ ، ٣٤١ - ٣٤٣ ،	٣٢٢ ، ٣٧٢
٣٥٣ ، ٣٥٩	المسلمون ٤٢ ، ٤٥ ، ٤٦ ، ٥٠ ،
مشكوة (سيد محمد علي) ١٥٧ ،	٥١ ، ٥٥ ، ٦١ - ٦٨ ، ٧١ ،
١٥٨ ، ٢٣٠	٧٢ ، ٧٥ - ٧٧ ، ٨١ ، ٨٤ ،

٢ - فهرست : اعلام الاشخاص

موسا (النبى) ٣٢٨، ٣٤٤، ٣٥٠، ٣٧٢، ٣٥١	المصريون ٣٤٥، ٣٤٤، ٣٤٥
مينوي (مجتبا) ١٧٩، ٢٣١	مصعب بن الزبير ٨٨، ٨٧، ٤٣
- ن -	مطر (محمد محمود) ٢٣٢
ناصر خسرو (الشاعر) ٢٩٧	مطيع ، بن اياس ٢٨٥
ناصر الدين أبو الفتح عبد الرحيم	معاوية ٨١
بن أبي منصور ١٧١	المعري = أبو العلاء
نافع بن أبي نجيح ٢٧٢	معز الدولة ، البويهى ٢٦٧
النبى = محمد (ص)	معمر بن المثنى = أبو عبيدة
النجاشي (الشاعر) ٨٢، ٩٠	المغول ٢٩٧
النجار (عبدالحليم) ١٢٦ ،	المقنع ٢٧١
١٢٨ ، ١٣٩ ، ١٥٠ ، ١٩٣	مكارم (الدكتور سامي) ١٦٢ ،
٢٢٩	١٣٣
نحميا (الكاهن) ٣٢٩	مكحول (الفقيه) ٢٧٢
النخعي (ابراهيم) ٢٧٢	الملاح (عبدالله) ٣٧١
النساطرة ٢٩٩	المنذر بن حرام ٥٤
النصارا = المسيحيون	المنصور (الخليفة) ١٨٧ ،
نصرالله (د. يوسف حنا) ٣٧٣	٢٨٦
نصير الدين الطوسي = الطوسي	المهاجرون ٦١ ، ٧٨ ، ٨٢ ، ٩٣ ،
(نصير الدين)	٢٣٩
النضير (بنو) ٦١	المهدي (الخليفة) ٢٨٩
نظام الملك ، الوزير ٢٩٤	مهيار ، الديلمي ٣٧٣
	الموالي ٢٧٢، ٢٩٨

٢ - فهرست : اعلام الاشخاص

هشام بن عبد الملك ٢٦٥
 هلال بن أمية ٥٢
 الهمذاني (بديع الزمان) ٢٩٦
 الهند ، الهنود ١٦٥ ، ٢٠٢ ، ٢١٥
 هوشنگ (الملك) ٢٠١
 - و -
 الواقيدي ٤٩ ، ٨٨ ، ١٠٨ ، ١٢٤
 واكيم (سليم) ٣٧٣
 والبة ، بن الحباب ٢٨٥
 وستنفلد ٤٥ ، ٩٧
 وشقي (الملكة) ٣٤٧
 الوشاء ١٠٨
 وهب بن منبه ٢٧٢ ، ٣٢١
 ويلسون (جون) ١٦٢
 - ي -
 اليازجي (الشيخ ابراهيم) ٣١٠ ،
 ٣٧٢
 اليازجي (الشيخ خليل) ٢٢٨
 ياسين (الشيخ خليل) ٣٣٣ ، ٣٧٣
 يحيا بن زياد ٢٨٥
 يحيا بن عبدالله (المحدث) ٤٢

نظامي ، الكنجوي (الشاعر
 الياس) ١٦٢ ، ٢٣٣
 نعمة (الشيخ عبدالله) ٨٨ ، ٩٩
 نفيسي (سعيد) ٣٧٣
 نوبخت (آل) ٢٩٤
 نوفل بن عبد العزا ٦٣
 النويري (شهاب الدين أحمد)
 ١٣٩ ، ٢٣٣
 نيلوس (سرجي) ٣٣٦ ، ٣٣٧
 - ه -
 الهادي (الخليفة) ٢٨٩
 الهاشميون ، هاشم (بنو) ٢٤٦ ،
 ٢٦٣ ، ٢٦٦
 هامان (وزير احشويروش)
 ٣٤٦ ، ٣٤٧
 الهذليون ، هذيل (بنو) ٣٠٥
 هرتزل (الصهيوني) ٣٥٨
 هرگنروتر (الكاردينال) ٣٥١ ،
 ٣٧٣
 الهرمزان ٣٢٠
 هرمز بن أنو شروان ١٦٠

٢ - فهرست : اعلام الاشخاص

٣٤٤-٣٣٩ ، ٣٣٧-٣٢٢	يزدجرد (الملك) ٢٦٦-٢٦٤
٣٥٩ ، ٣٥٨ ، ٣٥٥-٣٤٦	الميسوعيون ٣٧٢
٣٦٤ ، ٣٦١	المعاوية ٢٩٩
يوحنا بن يوسف ، الكاتب (أبو	يهوذا (الخائن) ٢٩٨
عمرو) ١٦٢	يهود ، اليهود ٦١ ، ٤٢-٦٦ ، ٦٣
يوسف بن عبد الهادي ١٥٧	٣١٢ ، ٣٠٨ ، ٢٥٣ ، ٩٤ ، ٦٧
اليونان ، اليونانيون ٣٥٦ ، ٢٤٥	٣١٩ ، ٣١٨ ، ٣١٥ ، ٣١٤

- ٣ -

الكتب

والصحف الدورية والسور والاسفار وسلسلات المنشورات وامثالها

الآداب (للحافظ البيهقي) ١٢٤	الآداب (لابراهيم بن المهدي)
الآداب (للسمرقندي) ١٢٤	١٢٤
الآداب (لعافية بن يزيد) ١٢٤	الآداب (لابن المقفع) ١٠١ ،
الآداب (لعبد الله بن المعتز)	١٠٤ ، ١٠٥ ، ١٠٧ ، ١٠٨ ،
١٢٤	١١٢ ، ١١٦ ، ١١٩ ، ١٢١ -
الآداب (لكلثوم بن عمرو)	١٢٥ ، ١٢٨ ، ١٢٩ ، ١٣٣ ،
١٢٤	١٣٤ ، ١٣٨ ، ١٤٠ - ١٤٢ ،
الآداب (للواعدي) ١٢٤	١٤٥ ، ١٤٧ ، ١٤٨ ، ١٥١ ،
آداب الاخوان ١٥٧	١٥٢ ، ١٧٢ ، ١٧٣ ، ١٨٤ ،
آداب استخاره ١٥٨	١٨٦ ، ١٩٢ ، ١٩٩ ، ٢١٣ ،
آداب السلطان ١٥٧	٢١٤ ، ٢١٨ ، ٢٢٠ ، ٢٢١ ،
آداب الصحبة ١٥٨	٢٢٣
الآداب الصغير ، للمروزي ١٠٧	

٣ - فهرست : الكتب

أخلاق محتشمي ١٧١ ، ٢٢٧ ، ١٨٤ ، ٢٣٠	آداب العبادات ١٥٨
أخلاق ناصري ١٢٤ ، ١٧١ ، ٢٣١	آداب العرب والفرس ٢٠٢
الأدب ١٤٣ ، ١٤٥ ، ٢١٨ ، ٢٢٥ ، ١٤٨	آداب العشرة ١٥٨
الأدباء العشر ٩٨ ، ١١٦ ، ٢٣٠ ، الأدب الجامع ١٢٦ ، ١٢٧ ، ١٣٩ ، ٢٢٥	الآداب الكبير (للمروزي) ١٠٧
أدب الحروب وفتح الحصون ١٥٨	آداب المريدين ١٦٣
أدب الدنيا والدين ١٥٨	آداب الملوك ، (لاحد بن الطيب) ١٥٨
أدب السماع ١٥٧	آداب الملوك (لرفيع الدين الطباطبائي) ١٥٨
الأدب الصغير ١٠٣ - ١٠٥ ، ١٠٧ ، ١١١ ، ١١٢ ، ١١٤ ، ١١٥ ، ١١٨ ، ١٢١ ، ١٢٢ ، ١٣٩ ، ١٤٠ ، ١٤٢ - ١٥٢ ، ١٥٤ ، ١٦٨ ، ١٦٩ ، ١٧٢ ، ١٧٣ ، ١٧٥ ، ١٨٦ - ١٨٨ ، ١٩٠ - ١٩٣ ، ١٩٧ - ٢٠٠ ، ٢٠٢ - ٢١٣ ، ٢١٥ ، ٢١٦ ، ٢١٨ - ٢٢٤ ، ٢٢٦	آداب المناظرة ١٥٧
	آل عمران (سورة) ٣٣٠ ٣٣٢
	الآيين ، آيين نامه ١٠٣ ، ١١٢ ، ١١٩ - ١٢١ ، ١٢٥ ، ٢٢٢
	ابن قتيبة ٣٦٨
	ابن المقفع (لعبد اللطيف حمزة) ٢٣٠
	الايواب الصغير ١٠٦
	الايواب الكبير ١٠٦
	الاحزاب (سورة) ٢٤٦ ، ٦٠
	احياء علوم الدين ٢٩٦
	أخبار الخلفاء ١٠٩
	أخبار خلفاء بني العباس ١٠٩
	اختيار المنظوم والمنثور ١٠٣

٣ - فهرست : الكتب

أدعياء العرب ٣٢٢	الأدب الصغير والأدب الكبير
الارشاد ٢٦٥	ورسالة الصحابة ١٣٠ ،
استطالة الفهم ٢٠١	١٣٣ ، ١٣٦ - ١٣٨ ،
استير (سفر) ٣٤٧ ، ٣٤٦	٢٢٩ ، ٢٢٧
أسد الغابة ٤٨ ، ٥٤ ، ٨٥ ، ٩٧	أدب الكاتب ١٥٨
الاسرائيليات ٣٥٣ - ٣٥٥	الأدب الكبير ١٠٣ - ١٠٥ ،
أسفار .. = اسم كل سفر نفسه	١١١ ، ١١٢ ، ١١٤ - ١١٦ ،
الاسلام والمشكلة العنصرية ٣٠٣ ،	١١٨ ، ١٢١ - ١٤٠ ، ١٤٢ ،
٣٧٠	١٤٣ ، ١٤٥ - ١٤٧ ، ١٤٩ ،
الاشراف الصغير ١٠٦	١٥٠ ، ١٥٣ ، ١٧٣ ، ١٨٦ ، ١٨٨ ،
الاشراف الكبير ١٠٦	١٩٠ - ١٩٢ ، ١٩٩ ، ٢٠٠ ،
أشعيا (سفر) ٣١٠ ، ٣١١	٢٠٢ ، ٢١١ ، ٢٢١ ، ٢٢٣ ،
الاصول الصغير في الصنعة ١٠٦	أدب الملوك ١٥٨
الاصول الكبير في الصنعة ١٠٦	أدب الموائد ١٥٨
أضواء على مسلك التوحيد ،	الأدب الوجيز للولد الصغير ١٠٣
الدرزية ١٦٢ ، ٢٣٣	١٤٠ ، ١٥١ ، ١٥٣ - ١٥٥ ،
الاعلام ٥٩ ، ٩٨	١٦٣ ، ١٦٥ ، ١٦٨ ، ١٧١ -
أعلام الفكر العربي (سلسلة)	١٧٥ ، ١٧٨ - ١٨٦ ، ١٩٠ ،
٣٧٢	١٩٣ ، ٢٠٠ ، ٢٠١ ، ٢١٠ ،
أعمال الرسل ، من الكتاب المقدس	٢١١ ، ٢١٥ ، ٢١٦ ، ٢٢٢ ،
٣٤٩	٢٢٤ ، ٢٢٧ ، ٢٣١ ،

٣ - فهرست : الكتب

البلدان الصغير ١١١، ١٠٦	الاجاني ٤٤، ٤٩، ٥٢، ٥٤، ٥٥
البلدان الكبير ١١١، ١٠٦	٧٨، ٧٩، ٨٢، ٨٦، ٩٣
البيان (مجلة) ٣٥٨، ٣٥٩	٩٨
٣٦٨	الافك (حديث) = فهرست
البيان والتبيين ١١٢	الايام التاريخية
- پ -	اللياذة ٣٥٦
پدري پسر خود را تعليم ميدهد	ايران في عهد الساسانيين ٢٥٧،
١٦١	٢٧٢
پروتوكولات حكماء صهيون	ايران والعرب ٣٧٣
٣٣٥-٣٤٢، ٣٦٩، ٣٧١	أيا الولد ١٦٣
- ت -	- ب -
التاج ، تاجنامه (كتب) ٢٣٢،	بحث در باره قابوس نامه ١٧٧،
٣٧٢	٢٢٩
التاج ، تاجنامه (لابن المقفع)	البغلاء ١١٢، ١٢٦، ١٤٩
١٢١	بروتوكولات حكماء صهيون =
التاج ، في أخلاق الملوك (المذسوب	پروتوكولات ...
إلى الجاحظ) ١١٢، ١٢٥،	بروتوكولات حكماء صهيون
١٦٤، ٢١٨، ٢٣٠، ٢٣٣	(كتاب) = الخطر اليهودي
٣٧٢، ٢٣٩	البقرة (سورة) ٣٣٠
	البلدان ١٠٩

٣ - فهرست : الكتب

- | | |
|--|---|
| تاريخ الكنيسة ٣٥١ ، ٣٧٣ | التاج والايين ١١٩ ، ١٢١ ، ٢٣٢ |
| تاريخ النبي أحمد (ص) ٦٠ ، ٦١ ، ٩٩ ، ٦٤ ، ٦٣ | تأديب الاحداث ١٦١ |
| التثنية (سفر) ٣١١ | التاريخ (للقاقي) ١٠٩ |
| الترجمة والنقل عن الفارسية | تاريخ ابن الاثير = الكامل |
| ١١٩ ، ١٢١ ، ١٦١ ، ٢٣٢ | تاريخ الادب العربي (لبروكلان) |
| تعبية الحروب وآداب الاساورة | ١٢٦ ، ١٢٨ ، ١٣٩ ، ١٩٣ ، ٢٢٩ |
| ١٥٧ | تاريخ بغداد ١٤٩ |
| التكوين (سفر) ٣٤٥ | تاريخ تمدن إيران ساساني ٢٥٦ ، ٣٧٣ |
| التهود ٣٢٣ - ٣٢٥ ، ٣٢٧ ، ٣٢٩ ، ٣٣٥ ، ٣٣٦ ، ٣٤١ - ٣٤٤ ، ٣٤٦ ، ٣٤٨ | تاريخ الرسل والملوك (للطبري) = |
| التنبيه والاشراف ١٢٠ ، ٢٣٣ | الطبري (تاريخ) |
| تهذيب التهذيب ٥٤ | تاريخ سني ملوك الارض والأنبياء ١١٩ |
| التوراة ٣٢٠ ، ٣٢٣ ، ٣٢٤ ، ٣٢٧ ، ٣٥٤ ، ٣٤٣ ، ٣٢٨ | التاريخ الصغير ١٠٦ |
| ت - ث - | تاريخ الطبري = الطبري |
| الثقافة (مجلة) ٩٢ ، ٩٥ ، ٩٨ | التاريخ الكبير ١٠٦ |
| ثقافة مصر القديمة ١٦٢ | التاريخ ، الكبير (لابن عساكر) ٤٨ ، ٥٩ ، ٦٦ ، ٧٢ ، ٨٢ ، ٩٧ |

٢ - فهرست : الكتب

- | | |
|---|--|
| <p>البستاني (٩٨</p> <p>الحكمة الخالدة ١١٧، ١١٥</p> <p>١٣٨ - ١٣٣، ١٢٩، ١٢٣</p> <p>٢٠١ - ١٩٦، ١٩٢، ١٤٤</p> <p>٢٠٩، ٢١٣، ٢١٥، ٢٢٦</p> <p>٢٢٩، ٢٢٧</p> <p>الحكمة المدنية ، كتاب الادب</p> <p>الكبير ١٢٧، ٢٣٢</p> <p>حول فلسفة الصهيونية ٣٥٠ -</p> <p>٣٦٩</p> <p>الحيوان ١١٢، ١٢٦</p> <p>خ -</p> <p>الخروج (سفر) ٣١٠، ٣٢٨</p> <p>٣٤٤</p> <p>خزانة الأدب ولب لباب لسان</p> <p>العرب ٩٨، ٤٨</p> <p>الخطر اليهودي ، بروتوكولات</p> <p>حكاء صهيون ٣٣٦ - ٣٣٨</p> <p>٣٤٠، ٣٤١، ٣٥٤، ٣٥٩</p> <p>٣٧١، ٣٦٩</p> | <p>ج -</p> <p>جامع الدروس العربية ٣٧١</p> <p>الجامع الصغير ١٠٦</p> <p>الجامع الكبير ١٠٦</p> <p>جاويدان خرد ١١٥، ١٢٣</p> <p>١٣٣، ١٤٤، ١٩٣، ٢٠١</p> <p>٢٠٣، ٢١٣، ٢٢٦، ٢٢٧</p> <p>٢٢٩</p> <p>الجزور التاريخية للشعبية ٣٦٩</p> <p>الجمعة (سورة) ٢٣٠، ٢٣٤</p> <p>الجمرة ٩٤</p> <p>جوامع الحكايات ١١٩</p> <p>ح</p> <p>الحجرات (سورة) ٢٤٦</p> <p>حدود الطرف ١٠٩</p> <p>حزقيال (سفر) ٣١١</p> <p>حسان بن ثابت (الخلدون</p> <p>الكناني (٩٩</p> <p>حسان بن ثابت (لفؤاد أفرام</p> |
|---|--|

٣ - فهرست : الكتب

<p>- ر -</p> <p>رباعيات ، الخيام ٢١٧</p> <p>رسائل اخوان الصفاء ٢٩٦</p> <p>رسائل البلغاء ١٢٦ ، ١٣٩ ، ٢٣٢</p> <p>رسالة تنسر ١١٩</p> <p>رسالة الصحابة ١٠٣ ، ١٠٤ ، ٢٢٢ ، ١٨٧</p> <p>رسالة في الاخلاق ١٢٦</p> <p>الروائع (سلسلة) ٥٣ ، ٩٨</p> <p>الروافد الفارسية في الأدب العربي (سلسلة) ١١٩</p> <p>روح التشيع ٩٨ ، ٩٩</p> <p>الروض الانف ٥٨ ، ٩١</p> <p>- م -</p> <p>سبك شناسى ١٦٠ ، ١٦١ ، ٢٣٠</p> <p>سراج الملوك ١٢٦</p> <p>سر انحلال الأمة العربية ووهن</p>	<p>الحمائر الصغير ١٠٦</p> <p>الحمائر الكبير ١٠٦</p> <p>خمسون ومائة صحابي مختلف ٣٧١ ، ٣١٧</p> <p>- د -</p> <p>دائرة المعارف (بادارة فؤاد أفرام البستاني) ١٢٤ ، ٢٢٩ ، ١٦٣ ، ١٥٨ ، ١٥٧</p> <p>الدراسات الأدبية (مجلة) ١١٩ ، ٢٣٩ ، ٢٣٢ ، ٢١٨ ، ١٢١</p> <p>٢٧٩ ، ٢٨٩ ، ٢٩١ ، ٣٦٨ ، ٣٧٢</p> <p>الدرر ٥٨</p> <p>الدرة اليتيمة ١٠٣ ، ١٠٤ ، ١٢٦ ، ١٣٩ ، ١٢٧</p> <p>الدروس اليهودية (مجلة) ٣٥٠</p> <p>ديوان حسان بن ثابت ٨١ ، ٨٣ ، ٩٨</p> <p>ديوان نظامى كنجوى ١٦٢</p>
---	--

٣ - فهرست : الكتب

فارسى ٢٢٩، ١٠٥	المسلمين ٣٧٠، ٣٢١
شرح ديوان حسان بن ثابت ٧٥، ٩٨	السعادة والاسعاد ، في السيرة الانسانية ١٧٩، ٢٣١
شرح الكافية (للرضي) ٩٨	سفر .. = اسم السفر نفسه
الشروط الصغير ١٠٦	سورة ، سوره = اسم السورة نفسها
الشروط الكبير ١٠٦	السياسة الصغير ١٠٦
الشعراء الاعلام (سلسلة) ٩٨	السياسة الكبير ١٠٦
الشعر والشعراء ٤٥، ٧٩، ٩٧	سيرة أنو شروان ١٤٩
الشمس الاصفر ١٠٦	سيرة نامه ١٦٥
الشمس الاكبر ١٠٦	السيرة النبوية (لابن هشام) ٤١ - ٤٣، ٤٦، ٥٢، ٥٧، ٥٨، ٦١، ٦٣-٦٥، ٦٧، ٨٥، ٨٦، ٩٠، ٩٢، ٩٧
- ص -	- ش -
ص (سورة) ٣٣٤	شاعر النبي حسان بن ثابت الانصاري ٦٠، ٧٥، ٩٨
صبح الأعشا ١٨٥	شرح حال عبد الله بن مقفع
صحيح البخاري ٢٩٦	
- ض -	
ضحى الاسلام ٢٢٩، ٢٦٥، ٢٧٣، ٢٩٢، ٣٦٨	

٣ - فهرست : الكتب

العالمقة الصغير ١٠٦	ط -
العالمقة الكبير ١٠٦	الطبري (تاريخ) ٢٦٠ - ٢٦٢ ،
عهد أردشير ١٦٠ ، ١٦٤ ، ٢٢٩ ،	٣٧٠ ، ٣١٦
٢٣١	طبقات الأمم ١٢٣
عهد أردشير بابكان إلى ابنه	طبقات الشعراء ٨٣ ، ٩٠
سابور ١٦٠	الطريق (مجلة) ٣٧١
العهد الجديد ، من الكتاب	ع -
المقدس ٣٤٩	عبد الله بن سبأ ، وأساطير أخرى
العهد القديم ، من الكتاب	٣١٦ - ٣١٨ ، ٣٧١
المقدس ٣١٠ ، ٣١١ ، ٣٢٧ -	عبد الله بن المقفع (محمد غفراني)
٣٢٩ ، ٣٤٣ - ٣٤٥ ، ٣٤٨	١٢٣ ، ١٢٦ ، ١٢٨ ، ١٣٩ ،
عهد كسرا إلى ابنه هرمز ١٦٠	١٤٣ ، ١٥٥ ، ٢١٨ ، ٢٣١
عهد كسرا إلى من أدرك التعليم	عبد الله بن المقفع وكتاب كليله
من بيته ١٦٠	ودمنة ٢٣١
عهد كسرا أنوشروان إلى ابنه	عزرا (سفر) ٣٢٨
عين البلاغة ١٦٠	عظة الالباب وذخيرة الاكتساب
العين ١١٢ ، ١٢٦	١٢٨ ، ١٣٩
عيون الأخبار ١١٩ ، ١٢٤ ،	العقد الفريد ١٣٩ ، ٢٢٧ ، ٢٦٥ ،
١٢٥ ، ١٢٩ - ١٣٣ ، ١٤٧ ،	٢٧٢
١٦١ ، ٢١٦ ، ٢٢٧	

٣ - فهرست : الكتب

١٩٣ ، ٢٠٠ ، ٢٢٤ ، ٣٢٢	- غ -
فهرست کتابهای اهدائی آقای سید محمد مشکوة بدانشگاه تهران ١٥٧ ، ١٥٨ ، ٢٣٠	الغدیر ٥٩ ، ٩٨
الفوز الاصغر ١١٧ ، ١١٨	- ف -
الفوز الاکبر ١١٧ ، ١١٨	الفتح (سورة) ٤٨
في الأدب الجاهلي ١٥٥	الفتوح الكبير ١٠٩
في ظلال القرآن ٣٣١ ، ٣٣٢ ، ٣٧٢	فجر الاسلام ٢٧٢ ، ٣٢٠ ، ٣٢١ ، ٣٦٨
- ق -	فرهنگ ایرانی وتأثیر آن در تمدن اسلام وعرب ١١٩ ، ٢٣٢ ، ١٥٥
ق (سورة) ٣٣٤	فرهنگ عمید ٢٩٦ ، ٢٩٧ ، ٣٧١
قابوسنامه ١٦٣ ، ١٧٦ ، ١٧٧ ، ٢٣٢	الفضائل ١٠٩
القرآن ، الکريم ١١ ، ٦٠ ، ١٧٨ ، ٢٧٠ ، ٢٧١ ، ٢٩٣	فضائل الفرس ٣٢٢
٣٢٩ ، ٣٣٢ ، ٣٣٤ ، ٣٧٢ ، ٣٦٤ ، ٣٣٥	الفلسفة المدنية ١٢٨
	الفهرست ١٠٣ ، ١٠٦ - ١٠٩ ، ١١٦ ، ١٢٠ ، ١٢٢ - ١٢٤ ، ١٤٠ ، ١٤٧ ، ١٤٨ ، ١٥١ - ١٥٤ ، ١٦٠ - ١٦٢ ، ١٦٥ ، ١٧٢ ، ١٨٦ ، ١٩٢

٣ - فهرست : الكتب

١٩٢، ١٩٨، ٢٠٢، ٢١٥،

٢١٦، ٢٢١، ٢٢٨، ٢٣٠،

٢٥٨

الكنز المرصود في قواعد التلمود

٣١٠، ٣٢٣-٣٢٧، ٣٧٠،

٣٧٣

الكنوز الخمسة ١٦٢

- ل -

لسان العرب ٦٠

لصوص العرب ٣٢٢

لقمان (سورة) ١٧٩

الذهب (سورة) ٢٤٦

ليلي ومجنون (منظومه) ١٦٣،

٢٣٣

- م -

مانى ودين او ٢٧٩

- ك -

الكامل، في التاريخ (لابن الأثير)

٢٦٧

كبالا ٣٢٧

كتاب أبرويز إلى ابنه شيرويه

وهو في حبسه ١٦١

كتاب افلاطون في آداب الصبيان

١٦٢

كتاب زاذان فرخ في تأديب ولده

١٦٠، ١٦٥، ١٧٣

كتاب الشعب (سلسلة) ٣٧٠

الكتاب المقدس ٣١٠، ٣٢٩،

٣٧٢، ٣٤٣

كتاب ملك من الملوك الخالية إلى

ابنه ١٦٠

كليلة ودمنة ١٠٣، ١٢٦، ١٢٧،

١٣٩، ١٤٢، ١٤٩، ١٦٤،

١٦٩، ١٧٣، ١٨٤، ١٨٧،

٣ - فهرست : الكتب

المفيد ٢٦٥	المثالب الصغير ١٠٦
مقدمة ابن خلدون ٢٧٣	المثالب الكبير ١٠٦
مقتنيات الدرر (تفسير) ٣٣١،	مجمع البيان ، في تفسير القرآن
٣٦٩	٣٦٩ ، ٣٣١
ملحق بالمعجم العربي ٣٦٩	الحاسن والاضداد ١١٣ ، ٢٣٠
الملل والنحل ١٨٥ ، ٣٧٠	محمد عند علماء الغرب ٣٧٣
المنجد ٦٠	محاضرات في نشوء الفكرة
من حديث الشعر والنثر ٢٣٠	القومية ٣٥٦ ، ٣٦٩
مهيار الديلمي ٢٦٧ ، ٣٧٢	المدخل إلى موسوعة المعتقدات
	المقدسة ٢٦٥ ، ٣٦٩
- ن -	المذاهبات (القصاصد) ٩٤
النجوم الزاهرة ٥٤	مروج الذهب ١٠٣ ، ١٨٥ ، ٣٢٢ ،
نحميا (سفر) ٣٢٨ ، ٣٢٩	٣٧٢
النحو ١٠٩	المزامير (سفر) ٣١١ ، ٣٢٩
النساء (سورة) ٣٣٠	المعارف ٤٥ ، ٩٧ ، ٥٩
نهاية العرب ، في فنون الأدب	معاني الشعر ١٠٩
١٣٩ ، ٢٣٣	المعجم المفهرس لألفاظ القرآن
	الكريم ٣٧٠

٣ - فهرست : الكتب

يقيمّة الدهر ١٨٥	- و -
اليقيمّة في الرسائل ١٠٤ ، ١٢٣ ،	وصيّة لافلاطن في تأديب
١٢٥ ، ١٧٣ ، ٢٢٢	الأحداث ١٦١
يشوع (سفر) ٣٤٥	وفيات الاعيان ١٠٣
اليهودية العالمية وحربها المستمرة	- ي -
على المسيحية ٣٥٠ ، ٣٥٢ ،	
٣٦٨	
اليهودي على حسب التلمود ٣٢٤	يادگار (مجله) ١٠٥ ، ٣٦٨

٤

النحل

الاديان ، المذاهب ، الحركات الفكرية
والدينية والسياسية ، واشباهها

٣٣٤ ، ٣٣٥ ، ٣٣٩ -

٣٤١ ، ٣٤٣ ، ٣٤٦ ،

٣٤٨ ، ٣٤٩ ، ٣٥١ -

٣٥٦ ، ٣٥٨ ، ٣٦٢ ،

٣٦٤

الاحاد ٢٧٩

- ب -

البابكية ٢٥١ ، ٢٧٩

البرهمية ٢٥٢

البوذية ٢٥٢

- پ -

الپروتستانتية ٢٩٩

- أ -

الاسلام ٣١ ، ٣٦ ، ٣٧ ، ٤٨ ،

٥٢-٥٥ ، ٧٧-٨٠ ، ٩٤ ،

١٥٩ ، ٢٣٢ ، ٢٣٥ ،

٢٤٣ ، ٢٤٥ ، ٢٤٦ ،

٢٤٨ ، ٢٥٠ - ٢٥٢ ،

٢٥٤ - ٢٥٨ ، ٢٥٦ ،

٢٦٤ ، ٢٦٦ - ٢٧٠ ،

٢٧٢ - ٢٧٩ ، ٢٨٢ ،

٢٨٣ ، ٢٨٥ - ٢٩٤ ،

٢٩٦ - ٣٠٣ ، ٣٠٥ -

٣٠٩ ، ٣١١ ، ٣١٣ ،

٣١٤ ، ٣١٦ ، ٣١٨ -

٣٢٣ ، ٣٢٧ ، ٣٢٩ ،

٤ - فهرست : النحل

٢٧٠، ٢٧٣-٢٧٥، ٢٧٨،

٢٧٩، ٢٨٥، ٢٨٧، ٢٩٠،

٢٩١، ٢٩٣، ٢٩٨، ٢٩٩،

٣٠١-٣٠٨، ٣١١، ٣١٣-

٣١٥، ٣١٩، ٣٢٢، ٣٢٣،

٣٢٩، ٣٣٣، ٣٣٥، ٣٣٨-

٣٤٤، ٣٤٦، ٣٤٨-٣٥٥،

٣٥٩-٣٥٦

الشيعة ٢٦٣، ٢٩٨

الشيوعية ٣٣٧

- ص -

الصهيونية ٣٥٠

- ط -

الطورانية ٣٥٦، ٣٥٨، ٣٦٠

- ك -

الكنائس ٢٩٩

الكنيسة الرومانية ٣٥١

الكنيسة الشرقية ٢٩٩، ٣٥١

الكنيسة الغربية ٢٩٩، ٣٥١

الكنيسة اليونانية ٣٥١

- ت -

التصوف ١٥٨، ١٦٣، ٢٩٣،

٢٩٨

التسوية (دعوة) ٢٤٣

- ث -

الثنوية (مذهب) ٢٧٩، ٢٨٩

- د -

الدرزية ١٦٢، ٢٣٣

- ز -

الزراذشتية ٢٥١-٢٥٣، ٢٥٦،

٢٦٣، ٢٧٩، ٢٨٨، ٢٩٠،

٢٩١، ٣٠٦، ٣٠٩

الزندقة ٢٥١، ٢٨٠-٢٨٣،

٢٨٥-٢٨٧، ٢٨٩-٢٩١،

٢٩٣

- س -

السنة (مذهب) ٢٩٨

- ش -

الشعبوية ٢٣٥، ٢٣٧-٢٤٤،

٢٥٠، ٢٥٣-٢٥٥، ٢٦٣،

٤ - فهرست : التحل

ن -	م -
النصرانية = المسيحية	المانوية ٢٥١-٢٥٣، ٢٦٣، ٢٧٩،
النساطرة (مذهب) ٢٩٩	٢٨٧-٢٩١، ٣٠٦، ٣٠٩
ي -	المجوسية ٢٥١، ٢٦٣
اليعاقبة (مذهب) ٢٩٩	المزدكية ٢٥١-٢٥٣، ٢٧٩
اليهودية (الديانة) ٢٥١، ٢٥٣،	المسيحية ٢٥١-٢٥٣، ٢٧٩،
٢٨٨، ٣٠٦، ٣١٠، ٣١٣،	٢٨٨، ٢٩٩، ٣٠٦، ٣٣٧،
٣٥٠، ٣٥٨	٣٣٩، ٣٤١، ٣٤٨-٣٥٢،
اليهودية (القومية) ٣٢٣	٣٥٤
	الموسوية ٣١١، ٣٢٤، ٣٥٠، ٣٥١

٥

المواقع الجغرافية

البلاد ، المدن ، الجزر ، الجبال ، القلاع ،
وعامة الاماكن

الاندلس ٣٥٦	الآستانه ٣٥٢
انطاكية ٣٥٢	آسيا ٢٩٧، ٢٥٢
أورشليم ٣٣٧ ، ٣٢٩ ، ٣٢٨	آلمان ، المانيا ٢٣١
أوروبا ٢٥٧ ، ٢٦٩ ، ٣٣٧ ،	أحد (جبل) ٦١
٣٦٣ ، ٣٤٢	أرض الميعاد ٣٢٤
ايران ١٠٣ ، ١٦٢ ، ٢٧٩ ، ٣٦٨	ارل ، بفرنسا ٣٥٠
— ب —	أريحا ٣٤٥
بال ، بسويسرا ٣٥٨	أزمير ٣٥٢
بخارا ٢٩٦	اسپانيا ٣٥٠
براغ ٣٢٤	الاسكندرية ٣٥٢
برلين ٢٢٩	اصفهان ٢٩٦، ٢٩٤
بصرا ٧٩	افسس ٣٤٩
البصرة ٢٧٢ ، ٢٨٦ ، ٢٩٤ ،	أكس ، بفرنسا ٣٥٠
٣١٧ ، ٣٠٤	ألموت (قلعة) ١٧١

٥ - فهرست : المواقع الجغرافية

<p>- ح - حارة اليهود ، بدمشق ٣٥٢ الحجاز ٨٧ حماة ٣٥٢</p>	<p>بغداد ٢٣٩ ، ٢٦٧ ، ٢٩٤ ، ٢٩٧ ٣١٦ ، ٣٦٩ ، ٣٧١ بلخ ٢٩٤ بورسعيد ٣٥٢ البيوت العتيق = الكعبة بيروت ٥٣ ، ٦٠ ، ٩٨ ، ٩٩ ، ١١٧ ١٢٦ ، ١٦٠ ، ٢٢٩ - ٢٣٣ ٢٥٨ ، ٣٦٧ - ٣٧٠ ، ٣٧٢ ٣٧٣</p>
<p>- خ - خراسان ٢٧٢ خم (غدير) ٨١ الحنديق ، بمدينة الرسول ٦٢ خيبر ٣٣١</p>	<p>- پ - پاريس ١٢٨ پاكستان ٢٥٢ پورسعيد :- بورسعيد - ت - تهران = طهران تيسفو ، المدائن ٢٣٩</p>
<p>- د - دمشق ٩٨ ، ٩٩ ، ١٢٦ ، ٢٣٠ ٣٧١ ، ٣٥٢ دمياط ١٢٦ دير القمر ٣٥٢</p>	<p>- ج - جبل لبنان ٣٥٦ الجزيرة العربية ٢٤٥ ، ٢٤٧ ، ٢٥٣ ، ٣٠٨ ، ٣٣٣</p>
<p>- ر - راتج ٦١ رودس (جزيرة) ٣٥٢ روسيا ٣٣٦ الروم (بلاد) ٢٩٤ - س - سلانيك ٣٥٨ سمرقند ٢٩٦</p>	

٥ - فهرست : المواقع الجغرافية

- ع -

العراق ١٨٧، ٨٧
العربية (البلاد ، الحضارة ،
الثقافة) ٢٩١، ٢٨٦، ٢٥٤
٣١٥ ، ٢٩٢
عريضة ، في الحجاز ('قرا) ٣٣١
- غ -
الغرب ٣٥٢ ، ٣٤٢
غزوة ٢٩٦

- ف -

فارس (بلاد) ٢٥٣، ٢٥٢، ١٦٠
٢٧٧، ٢٦٤ ، ٢٥٨ ، ٢٥٥
٣٤٥ ، ٣٢٢، ٣١٤ ، ٢٨٨
فارغ (حصن) ٥٦ ، ٤٣ ، ٤٢
٨٩

فرنسا ٣٥٠ ، ٣٣٦
فلسطين ٣٥٨، ٣٣٧

- ف -

الفاتيكان ٢٥٢

- ق -

القارة الهندية (شبه) = الهند
القاهرة ٩٨ ، ٤٨ ، ٤٤ ، ٤٣

سويسرا ٣٥٨

سيناء (برية) ٣١٠

- ش -

الشام ، الشام ١٨٨ ، ١٠٥ ، ٥٤
٣١٩ ، ٢٧٢

شبه القارة الهندية = الهند

الشرق (بلاد) ٣٥٢، ٣٤٢، ٢٦٨

الشرق الاقصا ٢٥٢

الشرق الاوسط ٢٣٧

شوشن (عاصمة الاخيمنيين)

٣٤٧ ، ٣٤٦

شيراز ٢٩٧

- ص -

صنعاء ٣١٨ ، ٢٦١ ، ٧٩

صيدا ٣٧١ ، ٢٢٨ ، ٩٩ ، ٦١

- ط -

طرابلس ، الشام ٣٥٢

طهران ٢٣٠-٢٢٨ ، ١٢٨ ، ٩٨

٣٦٩ ، ٣٦٨ ، ٢٣٣ ، ٢٣٢

٣٧٣ ، ٣٧١

طوس ٢٩٦

٥ - فهرست : المواقع الجغرافية

مصر ٤٣، ٧٥، ٩٧، ٩٩، ١٠٥،	١١٢، ١٢٦، ١٢٧، ٢٢٧-
١٢٦، ١٥٥، ١٦٢، ٢٢٩،	٢٣٣، ٣٦٨-٣٧٠، ٣٧٢
٢٣٠، ٣٢٨، ٣٤٤، ٣٤٥،	قباء ٢٧٢
٣٧٠	القسطنطينية ٣٣٧، ٣٥٠
مكة ٥٢، ٧١، ٨٠، ٢٣٩، ٢٤٦،	قهيستان (قلعة) ١٧١
٢٧٢، ٢٩٦، ٢٩٧، ٣٣٣،	- ك -
الميعاد = أرض الميعاد	الكعبة ٨٢، ٢٧٠، ٢٩٧
- ن -	الكوفة ١٦٤، ٢٧٢
نيسابور ٢١٧، ٢٩٤، ٢٩٦	- گ -
- ه -	گوتنگن ٤٥، ٩٧
هرات ٢٩٤، ٢٩٦	- ل -
ممدان ٢٩٦	لبنان ٢٢٨، ٣٧١
الهند (بلاد، شبه القارة) ٢٦٨،	ليبيك ٢٢٨، ٣٦٧
٢٩٤، ٣٦٣	ليدن ٨١، ٩٨
- و -	- م -
ويسبادن، بالمانيا ٢٣١	المدائن ٢٣٩، ٢٤٨
- ي -	المدينة، يثرب ٥٢-٥٤، ٦٠-
يثرب = المدينة	٦٣، ٦٧، ٧١، ٧٨، ٢٣٩،
اليمن ٢٦٠-٢٦٢، ٢٧٢، ٣٢٠،	٢٦٥، ٢٧٢، ٣١٩-٣٢١،
٣٢١	٣٣٣
	مرسيليا ٣٥٠

٦

اللغات

٢٢٩ ، ٢١٦ ، ٢١٢ ، ٢١١
٢٨٦ ، ٢٧٧ ، ٢٧٢ ، ٢٤٠
٣٠٠ ، ٢٩٦ ، ٢٩٤ - ٢٩١
٣٥٦ ، ٣٣٤ ، ٣٠٨ ، ٣٠١

- ف -

الفارسية ١٠٣ ، ١١٩ ، ١٥٨ ،
١٦٢ ، ١٦٥ - ١٦٨ ، ١٧١ -
١٧٣ ، ١٧٦ ، ٢٣٢
الفرنسية ٣٦٩ ، ٣٧٠
القهلوية = البهلوية

- ه -

الهندية ١٩٨

- أ -

الالمانية ٣٥١

- ب -

البهلوية ، القهلوية ١٥٩ ، ١٦٤ ،
١٦٥ ، ١٦٧ ، ١٨٣ ، ١٨٦ ،
١٩٨ ، ٢٣٩

- ج -

الروسية ٣٣٦

- ع -

العربية ١٠٣ ، ١٢٠ ، ١٥١ ، ١٥٣ ،
١٥٨ ، ١٦١ ، ١٦٢ ، ١٦٤ ،
١٦٨ ، ١٧٢ ، ١٨٣ ، ١٩٨

٧

المؤسسات

الدول، الوزارات، الجامعات والمعاهد، المجالس والادارات،
الجمعيات، المكتبات، دور النشر، المطابع، وامثالها

انتشارات جاويدان = جاويدان
ايران شهر (انتشارات) ٢٢٩

- ت -

التفتيش = محاكم التفتيش

- ج -

جامعة الدول العربية ٢٢٩
الجامعة اللبنانية ٢٢، ٢٨، ٢٣٢
جاويدان (انتشارات) ٣٧١
جمعية الاتحاد والترقي ٣٥٦-٣٥٩
جمعية المعارف ٤٨، ٩٧

- ح -

چاپخانه پيمان ٢٣٢
چاپخانه خودكار ٢٣٠

الاتحاد والترقي = جمعية الاتحاد
والترقي

الاخمينية (الامبراطورية ،
الدولة) ٣٤٥

الادارة العامة للثقافة بوزارة
التربية ، القاهرة ٣٧٢

اسرائيل ٣٣٧

الاسلامية (الخلافة ، الدولة ،

المجتمع ، الملة ، دار الاسلام)

٢٤٣ ، ٢٥٠ ، ٢٥٤ ، ٢٥٥ ،

٢٦٦ ، ٢٦٧ ، ٢٧١ ، ٢٧٣ ،

٢٨٠ ، ٢٨٨ ، ٢٩٠ ، ٢٩٧ ،

٣٠٣ ، ٣٠٤ ، ٣٠٦ ، ٣١٤ ،

٣٣٥ ، ٣٣٧ ، ٣٥٩ ، ٣٦٠ ،

٣٦٢

٧ - فهرست : المؤسسات

دار الفكر ٣٧٠، ٣٣١، ٩٩
الدار القومية للطباعة والنشر ٢٣١
دار الكتاب العربي ، بيروت
٣٧١، ٣٦٩
دار الكتاب اللبناني ، بيروت
٣٧٠، ٣٣١
دار الكتب ، بصر ٤٤ ، ٩٨ ،
١١٩ ، ١٢٤ ، ١٣٩ ، ١٤٣ ،
٢٣٣ ، ٢٢٧ ، ٢١٨
دار الكتب الاسلامية ، طهران
٣٦٩
دار المعارف ، بصر ١٥٥ ، ٢٢٩ ،
٣٧٠ ، ٢٦٠ ، ٢٣٠
دار النشر الحديث ، القاهرة ٢٣٠
دار مطابع الشعب ، القاهرة ٣٧٠
دانشكده معقول ومنقول ، تهران
٢٢٨ ، ٢٣١
دانشگاه تهران ١٥٧ ، ٢٢٨ ،
٣٧٣ ، ٢٣١ ، ٢٣٠
الدولة الاسلامية = الاسلامية
(الخلافة ..)
دولة داوود ٣٦١

- خ -
الخلافة الاسلامية = الاسلامية
(الخلافة ، الدولة)
الخلافة العثمانية ٣٣٧ ، ٣٥٥ -
٣٦١
- د -
دار الاتحاد ، للنشر ٣٨٦
دار الاسلام = الاسلامية
(الخلافة ، الدولة)
دار الاندلس ، بيروت ٢١٦ ،
٢٢٨ ، ٢٣٠ ، ٢٥٨ ، ٢٦٧ ،
٣٧٣ ، ٣٧٢
دار المعارف ، بغداد ٣٦٩
دار الشرق الجديد ٣٧٢
دار صادر ، بيروت ٢٢٩ ، ٢٣١ ،
٢٣٣
دار الصاوي للطبع والنشر
والتأليف ٢٣٣
دار الطليعة ، بيروت ٣٦٩
دار العصور ، للطبع والنشر
٩٩ ، ٤٨
دار العلم للملايين ٣٦٩ ، ٣٧٠

٧ - فهرست : المؤسسات

- | | |
|--|---|
| <p>٢٢٩ ، ٢٣٣
 كتابفروشى حافظ ١٧٧ ، ٢٣٢
 الكردية (الدولة) ٢٦٧
 كلية أصول الدين ، بغداد ٣١٦ ،
 ٣٧١
 الكنائس المسيحية ٣٦٥
 الكنيسة الرومانية ٣٥١
 الكنيسة الشرقية ٢٩٩ ، ٣٥١
 الكنيسة الغربية ٢٩٩ ، ٣٥١
 الكنيسة اليونانية ٣٥١</p> <p style="text-align: center;">- ل -</p> <p>لجنة التأليف والترجمة والنشر ،
 القاهرة ٢٢٩ ، ٣٧٢</p> <p style="text-align: center;">- م -</p> <p>المؤتمر الصهيوني الاول ، بال
 ٣٣٥ ، ٣٥٨
 المؤسسة المصرية العامة للتأليف
 والترجمة ٣٦٨
 مؤسسه مطبوعاتي فراهانى
 ١٢٤ ، ٢٣١
 مؤسسه وعظ وتبليغ اسلامى ،</p> | <p>الدولة العثمانية = الخلافة العثمانية
 الدولة العلمية = الخلافة العثمانية</p> <p style="text-align: center;">- ر -</p> <p>الرجل المريض (دولة) = الخلافة
 العثمانية</p> <p style="text-align: center;">- س -</p> <p>الساسانيون ، الساسانية (الدولة)
 ٢٥٨ ، ٢٨٨
 السلطنة العثمانية = الخلافة
 العثمانية</p> <p style="text-align: center;">- ع -</p> <p>عالم الكتب ، القاهرة ٢٢٨ ، ٢٣١
 العثمانية = الخلافة العثمانية
 العربية (الدويلات ، الدولة)
 ٢٦٧ ، ٣٠٤</p> <p style="text-align: center;">- ف -</p> <p>القائىكان ٢٥٢</p> <p style="text-align: center;">- ق -</p> <p>القيصرية ٣٣٧</p> <p style="text-align: center;">- ك -</p> <p>كتابفروشى ابن سينا ١٦٣ ،</p> |
|--|---|

٧ - فهرست : المؤسسات

- | | |
|----------------------------------|----------------------------------|
| مطبعة العالم العربي ٢٣١ | تهران ٢٢٧ ، ٢٣١ |
| مطبعة عبد الله الملاح ٣٧١ | مبعوثان = مجلس المبعوثان |
| مطبعة العرفان ، صيدا ٩٩، ٦١ | المجلس الاسلامي الأعلى ، دمشق |
| المطبعة العصرية للطباعة والنشر ، | ٣٢١ |
| صيدا ٣٧١ | مجلس المبعوثان ٣٥٦ |
| مطبعة الفتوح الأدبية ، القاهرة | المجمع العلمي العربي ، دمشق ٣٢١ |
| ٢٣٠ | المجمع اليهودي العالمي ، |
| المطبعة الكاثوليكية ، بيروت ٥٣ ، | بالقسطنطينية ٣٥٠ |
| ٩٨ ، ٢٢٨ ، ٢٥٨ ، ٣٦٧ | محاكم التفتيش ٣٤٢ |
| مطبعة لجنة التأليف والترجمة | مطابع دار العلم للملايين ، بيروت |
| والنشر ، القاهرة ٣٧٢ | ٣٦٩ |
| مطبعة محمد محمود مطر ٢٣٢ | مطابع الشعب ، القاهرة ٣٧٠ |
| المطبعة المخلصة ، لبنان ٢٢٨ | مطبعة الاعتماد ، القاهرة ٢٢٩ |
| مكتبة البيان ، بيروت ١٢٦ ، | المطبعة الأميرية ، القاهرة ٢٣٠ |
| ١٣٠ ، ٢٢٧ ، ٢٢٩ | مطبعة الترقى ٩٩ |
| المكتبة التجارية الكبرى ، مصر | مطبعة الثبات ، دمشق ٩٨ ، ٢٣٠ |
| ٤٥ ، ٧٥ ، ٧٩ ، ٨١ ، ٨٣ ، | مطبعة الحيدري ، طهران ٣٦٩ |
| ٩٧ ، ٩٨ | مطبعة دار الكتب ، بيروت ٣٧١ |
| مكتبة سر كيس ، بيروت ٢٢٨ | مطبعة دار الكتب المصرية ٩٨ |
| مكتبة عرفة ، دمشق ٩٩ | مطبعة روضة الشام ٩٧ ، ٤٨ |
| المكتبة العمومية ، دمشق ٩٨ ، | مطبعة السعادة ، مصر ٩٧ |
| ٢٣٠ | مطبعة الظاهر ٢٣٢ |

٧ - فهرست : المؤسسات

- ن -	مكتبة محمد علي صبيح ، القاهرة ٣٧٠
النظامية (المدارس) ٢٩٤	مكتبة المعارف ، بيروت ٩٨٠٦٠
- و -	مكتبة المعهد الديني ، دمياط ١٢٦
وزارة التربية والتعليم ، القاهرة	مكتبة منيمنة ، بيروت ٢٣٢
٣٧٢	مكتبة النهضة المصرية ٢٢٧ ،
وزارة الثقافة والارشاد القومي ،	٣٦٨ ، ٢٢٩
المتحدة ٢٢٧ ، ٢٣٣ ، ٣٦٨	مكتبة نور عثمانية ١٢٦
	الملوكية (الدولة) ٢٦٧

٨

الايام التاريخية

المعارك ، الاحداث الهامة ، المؤتمرات ، واشباهاها

الحروب الصليبية = الصليبية	- أ -
حنين (معركة) ٣٥٦	أحد (معركة) ٦٧، ٦٦
- خ -	الاحزاب (حرب ، يوم) ٤١ ،
الحندي (يوم ، حرب) ٤١-٤٣ ،	٦٤ ، ٦٠ ، ٥٥ ، ٤٦
٥٧-٥٥ ، ٥٢ ، ٥١ ، ٤٩ ، ٤٦	الافك (حديث) ٨٤-٨٧ ، ٩٠ ، ٩٣
٦٧-٦٣ ، ٦٠ ، ٧٥ ، ٧١ ، ٧٥	- ب -
٩١ ، ٨٩ ، ٨٨	بدر (معركة) ٣٥٦ ، ٩٢
- ج -	- ت -
الردة (حروب) ٢٦٠ ، ٢٦٢	تبوك (غزوة) ٥٢
- ص -	- ث -
الصليبية (الحروب) ٣٤٢	الثورة الفرنسية ٣٣٩
- ق -	- ج -
قريظة (حرب بني .) ٦٣ ، ٦٤	الجل (معركة ، حرب) ٨١ ،
- و -	٣١٩-٣١٧ ، ٨٥
الوداع (حجة) ٨١	- ح -
	حجة الوداع ٨١

٩

موضوعات الكتاب

- ٢٨-١٤ تاملات وكلمات .. مقدمة
- ٢٢-١٤ نظرات في الحياة والانتاج ، وتعريف بمحاث الكتاب
- ٢٨-٢٣ التعديلات الاملائية المعتمدة في الكتاب وتلخيص قواعدها
- ٩٩-٢٩ حول جبن حسان بن ثابت
- ٤٥-٣١ اختلاق الروايات في التاريخ، وإيراد بعض القواعد لدراسة أدبية
- ٧٤-٣٧ دراسة النصوص الواردة في جبن حسان ، وإظهار ضعفها
- ٩٦-٧٤ العوامل المساعدة على اختلاق التهم وإلماح إلى شعره
- ٢٣٣-١٠١ حول بعض كتب «الآداب» المنسوبة الى ابن المقفع
- ١٠٥-١٠٤ التوقف عند اسمي «الآداب الكبير» و«الادب الصغير»
- في الفهرست
- ١٢٢-١٠٦ المرامي المحتملة لصفقي الكبير والصغير في «أدبي» ابن المقفع
- ١٢٨-١٢٢ نصوص تزكي ان ابن المقفع وضع كتاباً واحداً باسم «الآداب»
- ١٣٨-١٢٩ تطبيق «الادب الكبير» على نصوص في عيون الاخبار
- والحكمة الخالدة
- ١٨٦-١٤٠ الارجح ان ابن المقفع وضع كتاباً في «أدب الصغير» لعله نفسه
- الذي ظهر حديثاً باسم «الادب الوجيز للولد الصغير»
- ٢١٨-١٨٦ الادب الصغير ليس لابن المقفع ، ولا حق من ترجمته

٩ - فهرست : موضوعات الكتاب

- ٢٢٣-٢١٩ عقلية ابن المقفع ، تنسيقية . انه يبوّب كتبه
- ٣٧٣-٢٣٥ الشعوبية ، هل هي حركة مفتعلة في الاسلام ؟
- ٢٤٢-٢٣٧ ظروفا خارجية للموضوع . ملاحظة النسبة إلى «الشعوب» بالجمع
- ٢٥٣-٢٤٢ أسباب ظهور الشعوبية ؟ أتكون مفتعلة ؟ من يمكن ان يفتعلها ؟
- ٢٧٤-٢٥٣ مناقشة دور الفرس في الشعوبية . نظرهم إلى الاسلام ومواقفهم فيه
- ٣٠٦-٢٧٤ نقائض الشعوبية ، وتقويم نتائجها
- ٣٤١-٣٠٩ قرائن ترجح أن يكون اليهود مفتعلي الحركة . فكرة الشعب المختار . نصوص من الكتاب المقدس . التلمود . القرآن الكريم . پروتوكولات حكماء صهيون .
- ٣٥٥-٣٤١ أدوار لليهود قبل المسيحية وفيها وبعد الاسلام تزيك اتهامهم
- ٣٦١-٣٥٥ الدولة العثمانية مثال عملي على اثارهم العنصريات لتحيم أصحابها
- ٣٧٣-٣٦٧ عدم اصدار حكم نهائي ، وطرح الموضوع للمناقشة
- ٣٧٤ تصويبات
- ٤٣٢-٣٧٥ فهارس
- ١-مراجع الكتاب . ٢- اعلام الاشخاص . ٣-الكتب . ٤-النحل . ٥-المواقع الجغرافية . ٦-اللغات . ٧-المؤسسات . ٨-الايام التاريخية . ٩-موضوعات الكتاب

